LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38

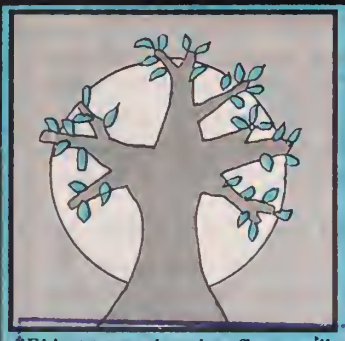
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2431depa

RR
LAP STORAGE

ISSN 1016-9857



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

FEB 23 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE-COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj
Helio Gallardo

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana
Raúl Vidales • Jorge Pixley • Maryse Brysson • Elsa Tamez
Arnoldo Mora • Frei Betto • Raquel Rodríguez
Heinrich Schäfer • José Francisco Gómez • Oscar R. Sierra
Fernando Mires • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro
Giulio Girardi • Roberto Fragomeno

Edición Gráfica
Carlos Aguilar Q.

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

Contenido

• Quinientos años de mercado internacional de trabajo 1
Wim Dierckxsens

• ¿Quién es el indio? Humanidad o bestialidad del indígena americano..... 9
Luis N. Rivera Pagán

•Hacer teología... 500 años después..... 19
Arnoldo Mora Rodríguez

QUINIENTOS AÑOS DE MERCADO INTERNACIONAL DE TRABAJO

*Wim Dierckxsens**

1. El origen del mercado internacional de trabajo y la ausencia de toda libertad como persona

Occidente celebra hoy los quinientos años de su mercado mundial, de ahí la importancia que se da al "descubrimiento" de América.

*Wim Dierckxsens es investigador del Instituto de Estudios para el Desarrollo (IVO) de la Universidad de Brabant, Tilburg, Holanda; asesor de la Confederación de Cooperativas del Caribe y Centroamérica, y autor de múltiples libros y artículos sobre economía y población.

SAN JOSE-COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1992

Nº 43
SETIEMBRE
OCTUBRE

1977 1992
15 AÑOS DE OPCION
POR LA VIDA

La historia del mercado mundial nace y se desarrolla con el tráfico de esclavos. El mercado mundial y el mercado internacional de trabajo tienen, entonces, la misma génesis. Aunque los portugueses iniciaron la esclavitud medio siglo antes en Africa, con la inclusión de América al ámbito comercial europeo se inicia la trata internacional de esclavos dando por inaugurado el mercado mundial de trabajo. Este mercado de trabajo forzado sólo puede nacer con la discriminación total de un pueblo por otro, reduciendo los primeros a infrahumanos sin alma, instrumentos vivos y parlantes de trabajo, negándoles, en otras palabras, toda libertad como persona.

Los grados de libertad de los trabajadores emigrantes han evolucionado con el desarrollo del capitalismo, pero el racismo y la xenofobia aflorados en los albores del siglo XXI son testimonio claro de la discriminación existente y de las limitaciones aún vigentes en los derechos y libertades de las minorías y de los foráneos. Conociendo mejor el origen y la evolución de las libertades en el mercado internacional de trabajo, entenderemos mejor también el actual racismo y sus posibles perspectivas. He ahí el objetivo de nuestro ensayo.

El saqueo de oro y plata de América a partir de la conquista por los españoles, ha dado un impulso decisivo a la circulación de dinero y mercancías a nivel internacional. La magnitud de este comercio, sin embargo, fue relativamente modesta a la par de las economías y poblaciones que los españoles encontraron en América. La extracción de oro y plata fue el motor de la transformación económica que condenó a los indígenas masivamente a la esclavitud. Lo que más abundaba en el nuevo mundo eran los recursos humanos, y la cacería de esclavos se torna con eso de lo más violenta y desconsiderada.

La altísima capacidad sustitutiva de esclavos desgastados por otros nuevos no imponía ningún freno a las condiciones de explotación. Esta forma desenfrenada de subyugación desintegró la estructura económica precolombina, generó serias epidemias de hambre y una consecuente merma demográfica que probablemente no tiene precedente en la historia de la humanidad.

En México, se estima que había una población de 25 millones de habitantes en 1518. Medio siglo después la población quedaba diezmada; pasarían casi cuatro siglos y medio para que México volviera a alcanzar el tamaño de la población precolombina, pues, en 1950, contaba con 28 millones de habitantes.

El saqueo de oro y plata ha impulsado no solamente la circulación internacional de dinero y mercancías, sino también de recursos humanos. Todo ello se desarrolla en un ambiente de saqueo y violencia. Si durante el primer decenio de la conquista sucumbió la mitad de la población precolombina, después de este "despilfarro" de recursos humanos sin precedentes, comienzan a desarrollarse los traslados forzosos de indígenas a nivel "internacional". Las Antillas se despoblaron virtualmente con la deportación de los indios que sobrevivieron a la conquista hacia regiones donde se hallaban metales preciosos. Así también América Central, y particularmente Nicaragua, suplía esclavos indígenas para Panamá y Perú.

La relativa facilidad para sustituir unos esclavos por otros mediante estos traslados forzosos, explica por qué por cada esclavo que llegaba al destino, había 20 que morían en el camino. El despilfarro de recursos humanos no se veía frenado, y la merma demográfica proseguía. Así se exportó las dos terceras partes de la población indígena nicaragüense que había sobrevivido al primer decenio de la conquista [1].

Ya en la segunda mitad del siglo XVI el trabajo indígena se había transformado en el factor más escaso de la colonia. No es sino cuando la capacidad sustitutiva ha alcanzado su límite, que tiende a "humanizarse" el trato de la población indígena reconociéndole derechos de procreación e imponiéndose restricciones a la esclavitud indígena.

2. La configuración del mercado mundial de trabajo sobre la base de trabajo cautivo

La gran afluencia de oro y plata hacia Europa causó una fuerte ola inflacionaria de todos los productos, sobre todo en España, arruinando a la pequeña nobleza y contrayendo el mercado de productos suntuarios. En los países que indirectamente perciben la afluencia de la plata y el oro (Holanda e Inglaterra en particular) a través del comercio, a menudo mezclado con la piratería, se desarrolla más bien un mercado interno. Esto hace que el mercadeo de productos suntuarios para una nobleza decadente, tienda a ser reemplazado progresivamente por un mercado de productos en masa. Si en tiempos pasados el azúcar procedía de islas cercanas a Europa, como Madeira y Santo Tome, las plantaciones de azúcar en Brasil permitían ahora la producción en gran escala y a precio competitivo.

Sin embargo, una economía de plantación en una región escasamente poblada, como era el nordeste de Brasil, requería la importación de mano de obra. La ausencia de recursos humanos en ese continente generaba la primera trata esclavista a nivel intercontinental. En el año 1600, la población negra esclava reclutada en Africa occidental representaba el 89% de la población total de Brasil [2].

El transporte de esclavos hacia América desarrolló un "comercio triangular". En este tipo de comercio, los barcos partían desde Europa hacia Africa con manufacturas de poco valor. Estas se intercambiaban por esclavos (primer lado del triángulo) que se vendían en América a cambio de productos exóticos (segundo lado). Las mercancías adquiridas en América fueron productos del trabajo esclavo, sobre todo azúcar, algodón, ron, café, etc. Estos artículos eran finalmente transportados a Europa (tercera y última ruta del comercio triangular), donde eran vendidos obteniéndose una cadena de ganancias que en un principio fueron monopólicas.

---

[1] Lydia Potts, *The World Labour Market*. Zed Books Ltda., Londres, 1990, pág.15.

[2] Ralph Davis, *La Europa atlántica*. Ed. Siglo XXI, México D. F., 1977, págs. 189-191.

De este modo puede decirse que la trata de esclavos fue un cimiento fundamental en la acumulación originaria que más adelante permite el desarrollo del capital en Europa. Los monopolios de compra y venta encuentran, sin embargo, cada vez más dificultades para sostenerse. La competencia internacional rompe los monopolios comerciales existentes hasta el siglo XVII.

Ingleses y franceses procuraron romper, por ejemplo, el monopolio del tráfico de azúcar de los holandeses desde Brasil, al introducir plantaciones de azúcar en Las Antillas. El resultado fue un descenso significativo en los precios del producto entre 1621 y 1654 y una efectiva masificación de su consumo, sobre todo en Inglaterra.

La masificación del consumo significaba y suponía la progresiva producción en masa y ésta, a su vez, la expansión masiva de la relación esclavista. Las estimaciones acerca de la cantidad de esclavos negros trasladados varía entre los 10 y 20 millones. Un 3% de los embarques tuvo lugar antes del año 1600, un 16% en el siglo XVII, un 52% en el siglo XVIII y un 28,5% en el siglo pasado [3].

La esclavitud negra fue causa principal de la despoblación de la costa africana y del crecimiento poblacional virtualmente estancado en ese continente entre 1650 y 1850. Sin embargo, tampoco en las Américas contribuyó la esclavitud al crecimiento de la población, al tratarse de una constante reposición de fuerza de trabajo cautiva. Como regla general, los propietarios de las plantaciones calculaban la vida media de los esclavos al igual que la de su maquinaria. Así se registra en la contabilidad una vida media útil por esclavo de 5 años desde el momento de su llegada. La rotación de los esclavos es inversa al costo de su adquisición. Durante el período de su mayor auge es alta su capacidad sustitutiva, y un tercio de los esclavos llegados a Jamaica moría durante los primeros tres años. En las Antillas francesas, incluso moría la mitad [4].

3. La liberalización del mercado internacional de trabajo en el siglo XIX

Durante el siglo XIX la ganancia procede cada vez menos exclusivamente del sur para afluir hacia el norte. Con el inicio de la llamada Revolución Industrial, el capital genera sus excedentes en el propio continente europeo. Bajo la esfera de la expansión del capital productivo la periferia tiende a ser repartida entre las principales potencias de la época (sobre todo Inglaterra y Francia) en zonas de influencia.

En las zonas periféricas, las potencias desarrollan un creciente control sobre los recursos naturales y humanos para su explotación. Con ello se da origen a una restricción creciente del tráfico internacional de esclavos desde Africa. Después de la abolición formal del tráfico trasatlántico de esclavos (1807), continúa *de facto* su comercio pero se restringe cada vez más a un comercio entre colonias, o sea, dentro de la esfera de influencia inglesa, francesa, etc.

Sin embargo, una vez bloqueada la oferta de esclavos en su raíz, la tendencia es hacia una escasez progresiva de esta mercancía peculiar, y con ello a un aumento en su precio. Cuando la esclavitud en los Estados Unidos adquiere su apogeo ya existían limitaciones para proveer esclavos desde Africa. Su adquisición masiva, entre 1832 y 1862, se realizó en las Antillas. Al ser relativamente difícil su reemplazo, desde el principio se buscaba un mayor equilibrio entre varones y mujeres. En las mismas plantaciones los propietarios procuraron fomentar la procreación.

No obstante, los abortos provocados y los infanticidios son el mejor testimonio de que la reproducción biológica es incompatible con la reproducción de la relación esclavista. Para que se reproduzca el trabajador se requiere abolir la última relación. Conforme disminuye la capacidad de reemplazo de la mano de obra esclava desgastada por otra nueva importada, se anuncia la humanización de las relaciones sociales. Se vislumbra la hora inevitable de abolir el esclavismo y reconocer a los esclavos negros como seres humanos. Este movimiento emancipador duró todo el siglo pasado, hasta 1890, y fueron necesarios más de 300 tratados para abolirlo finalmente en forma definitiva.

La colonización de nuevos continentes bajo el capital productivo conllevó al desarrollo del sistema de plantaciones en países mucho más poblados que la costa occidental de Africa. El sistema de plantaciones desarrollado en India, China, Pakistán, Indonesia, desarticulaba virtualmente las economías autóctonas existentes, al igual que pasó en América varios siglos antes.

Esta desarticulación generaba epidemias de hambre y una espectacular sobremortalidad. La China, que contaba en 1830 unos 400 millones de habitantes, perdió no menos de una cuarta parte de su población durante la segunda mitad del siglo. India, que contaba en 1870 con 250 millones de seres humanos, perdió más del 10% de su población en las últimas dos décadas del siglo pasado [5].

La colonización inglesa o francesa aparece menos inhumana que la española, pues, a pesar de la sobremortalidad espectacular, las poblaciones orientales no fueron diezmadas como en América Latina. La verdadera diferencia, sin embargo, es que la desarticulación de las economías autóctonas se da en el momento preciso que el mercado internacional de trabajo forzoso se enfrenta con una escasez notoria y está en peligro de extinguirse. He aquí el freno objetivo a otro genocidio.

En el momento preciso que agoniza la relación esclavista, millones de seres humanos orientales se ven condenados a la miseria, y ante la perspectiva de la muerte, "espontáneamente" aparecen en el mercado de trabajo forzado ofreciendo sus servicios.

Pero, a nivel internacional había madurado la conciencia de que el trabajo forzoso perpetuo asfixiaba la oferta a mediano plazo Surge entonces la modalidad del

[3] Potts, *op. cit.*, pág. 41.
[4] *Ibid.*, pág. 49.

[5] Wim Dierckxsens, *Capitalismo y población*. Ed. DEI, San José, 1979, pág. 160.

trabajo forzoso por tiempo definido, permitiendo la reproducción biológica de esta nueva especie de trabajadores, fuera de la época de contratación. Este nuevo sistema se conoce bajo el nombre de "coolies". El "coolie" renuncia por un tiempo previamente acordado y por contrato (como si fueran partes iguales) a sus derechos individuales mientras trabaja para su amo.

No se le reconocen las relaciones matrimoniales eventualmente establecidas por el "coolie" antes de su contratación. Es la despersonalización por tiempo definido. Durante su contrato los "coolies" están expuestos a las formas más extremas de explotación, sobre todo en épocas de abundancia relativa. Aunque mucho mejor tratados que el esclavo, en tiempos de abundancia moría un 30% de chinos embarcados durante la travesía a las Antillas, y en épocas de escasez un 10%. Las mujeres generalmente constituían una minoría pequeña. En el censo de Panamá, se contaba en la capital y en ciudad Colón con menos de 5% de mujeres entre los chinos [6].

Desde 1834 partieron durante casi un siglo de esta forma más de 30 millones de "coolies", el doble de la cantidad de esclavos transportados. Fueron empleados en todo el mundo, principalmente en las grandes obras de infraestructura como canales, ferrocarriles, plantaciones, minas, etc., todas con el común denominador de ser trabajos particularmente pesados.

Aunque las restricciones al sistema empiezan a presentarse a finales del siglo pasado bajo la forma de restricciones proteccionistas, especialmente de los británicos en sus colonias, no es sino hasta la gran depresión de los años treinta, cuando se genera una sobrepoblación relativa a nivel mundial, que se llega a la abolición definitiva de esta forma de explotación [7].

4. Génesis de la libre circulación de fuerza de trabajo en el mercado internacional como génesis del racismo

Hasta aquí hemos hablado de la generación de una superpoblación exógena del capitalismo, generada fuera de la relación capitalista en la periferia. El capitalismo productivo genera, sin embargo, también su propia superpoblación dentro de las relaciones capitalistas como tal. Esta superpoblación endógena es generada en Europa primero. No es sino hasta después de haber destruido las formas no-capitalistas en el viejo continente que se genera dicho ejército de reserva propio del régimen.

La separación progresiva de millones de pequeños campesinos y artesanos de sus propios medios de trabajo se desarrollaba en el siglo pasado con más velocidad que la incorporación de esta fuerza de trabajo "liberado" al propio proceso capitalista de producción. Esta superpoblación exógena ejercía una presión sobre el mercado de trabajo, que permitía la constante sustitución de la fuerza de trabajo más desgastada por otra más joven y más productiva.

La superpoblación exógena genera, entonces, a la vez, otra endógena, en forma crónica, simultánea y estructural. En momentos de crisis coyunturales del capitalismo en el siglo pasado, la sobrepoblación puede alcanzar tales proporciones que la emigración internacional constituye una verdadera fuga de escape. Las grandes olas migratorias se dirigen precisamente hacia aquellos continentes y países donde solía haber escasez de población (EE.UU., Canadá, etc.).

La generación de una superpoblación exógena significaba en Europa la destrucción de formas no capitalistas de trabajo (campesinado independiente), y es precisamente durante las olas de la primera mitad del siglo pasado que observamos la reconstitución de esta forma no-capitalista de trabajo en el Nuevo Mundo. Como el capitalismo primero se generó en Inglaterra y Europa noroccidental, observamos antes de 1880 una abrumadora mayoría de ingleses y alemanes que inmigraron a EE.UU. (más del 85%), quienes se establecieron ahí como colonos, apropiándose de vastos medios de producción [8].

Conforme se desarrolla y generaliza la relación salarial de trabajo en los países de Europa noroccidental, disminuye la capacidad sustitutiva de la fuerza de trabajo en esos países, bajando la presión sobre el mercado de trabajo interno, y con ello también tienden a disminuir las presiones para emigrar.

El avance simultáneo del capital productivo hacia Europa suroriental generaba más bien una creciente superpoblación en estas latitudes, cambiando el origen geográfico de las migraciones internacionales de noreste a sureste. La participación alemana e inglesa en las inmigraciones hacia finales del siglo pasado, en EE.UU., se reducía a menos del 25%, al tiempo que los inmigrantes procedentes de Europa suroriental hacen clara mayoría. Antes de 1880 no sobrepasaban el 10% [9].

Sin embargo, las posibilidades de reconstituir formas no-capitalistas de trabajo han disminuido drásticamente en EE.UU. en la segunda mitad del siglo XIX. La primera ola migratoria de colonos anglosajones literalmente se ha adueñado de vastas propiedades, obligando a las olas siguientes a dirigirse cada vez más hacia el oeste de EE.UU. La consecuencia de esta situación es doble. El proceso de destrucción y reconstitución de formas no-capitalistas en otro continente, se traslada geográficamente en origen y destino.

Los europeos surorientales, mayoritarios en las olas migratorias de la segunda mitad del siglo pasado, han de buscar más lejos su destino y reorientan el movimiento hacia Canadá, Argentina, Brasil y hasta Australia y Nueva

[6] Ramos, Arturo Mon Pinzón, "La migración china a Panamá" y Manuel Moreno "Migraciones chinas a Cuba, en: Brigitta Leander (ed.), *Europa, Asia y Africa en América Latina y el Caribe*. Ed. Siglo XXI, México D. F., 1989, págs. 246 y 260.

[7] Lydia Potts, *op. cit.*, págs. 97 y 98.

[8] Adolphe Landry, *Traité de Démographie*. Ed. Payot, París, 1949, pág. 429.

[9] *Ibid.*, págs. 429 y 430.

Zelanda. Por otro lado, la migración hacia EE.UU. significa progresivamente una proletarización del inmigrante sin acceso a medios de producción propios. Con esta ola de fuerza de trabajo libre que se ofrece por sí sola puede abolirse la esclavitud en EE.UU. (1865), y poco tiempo después también el sistema "coolie" (1882) [10].

La "emancipación" de los esclavos en EE.UU. generaba un ejército activo de trabajadores manuales no-calificados. A ellos se une la ola migratoria de habitantes de Europa suroriental (italianos, húngaros, etc.), que solían ser contratados como trabajadores no calificados de la industria estadounidense en ascenso. La fuerza de trabajo calificada que se requería en proporciones ascendentes con la progresiva mecanización de la producción provenía, básicamente, de los descendientes de la acomodada primera ola migratoria que podía costear la educación de sus hijos.

Conforme este acceso a la educación (privada) resultaba más difícil para las "minorías étnicas", más claramente se reproducían estos mercados de trabajo de manera separada uno de otro, y más claramente, entonces, la segregación racial, fomentando el racismo.

Conforme la reproducción del capital, sin embargo, requería una progresiva y cada vez más generalizada calificación de la fuerza laboral, los blancos no se bastaban abasto y la escuela pública se hacía una necesidad estructural. Con ello tiende a atenuarse la segregación étnica. Las crisis del capitalismo, por otro lado, contrarrestan esta tendencia y fomentan de nuevo el racismo, como veremos más adelante.

La ola migratoria hacia Brasil durante el siglo XIX es predominantemente latina. Portugueses, españoles e italianos en conjunto, representaban más del 75% del total. No existe en Brasil una clara demarcación étnica entre dueños de medios de producción e inmigrantes recién llegados, ni tampoco entre trabajo calificado y no-calificado. Lo anterior permite que se desarrolle una mayor integración de las diferentes etnias, incluyendo la población negra después de la abolición de la esclavitud. El resultado final es un desarrollo de capital y fuerza de trabajo que no se fundamenta esencialmente en relaciones étnicas. Consecuentemente, observamos un racismo débil, en comparación con otras regiones.

La corriente migratoria hacia Africa del Sur, en cambio, nos muestra una actuación opuesta a la brasileña. La colonización en Africa del Sur comienza desde el siglo XVII como una minoría "blanca" que llega en medio del inmenso continente "negro". Desde la segunda mitad del siglo XVII fueron sobre todo los holandeses quienes se establecieron en Africa del Sur, a lo cual se junta en el siglo XIX una fuerte ola procedente de las islas británicas. A raíz de ello la colonia pasa a ser dominio inglés. En 1890 la población blanca era de unos 600 mil; en 1935 contaba con unos dos millones y, actualmente, hay unos 5 millones de personas. La población negra cuenta con una población de 30 millones de personas, o sea, unas seis veces más que la blanca.

[10] W. Borrie, *Historia y estructura de la población mundial*. Ed. Istmo, Madrid, 1970, págs. 148-151.

A finales del siglo pasado se extendió rápidamente la minería en el nuevo entorno del mercado mundial. Hasta hoy, la minería es el sector más importante de la economía del país. Africa del Sur produce casi el 60% de la producción mundial de oro, 55% del platino, 30% del cromo, etc. Desde 1910, con la fundación de la Unión de Africa del Sur, se establece un sistema de segregación absoluta. Los blancos son dueños del 87% del territorio, y en forma separada reúnen a la población negra en reservaciones (los llamados "homelands") donde no hay condiciones de autorreproducción, lo que obliga a la población negra a ofrecer su fuerza de trabajo migrante todo el tiempo. Los estados colindantes constituyen satélites que albergan un verdadero ejército de reserva, absolutamente segregado, en función de la minería. El 52% de los mineros proceden de estos estados satélites y son trabajadores migrantes sin familia. En momentos de expansión económica, los estados satélites proveen con flexibilidad la oferta, mientras en tiempos de crisis simplemente se restringe su contratación, acentuando la crisis de reproducción en los *homelands* [11].

El "apartheid" tan marcado, ha sido la base objetiva del racismo en Africa del Sur, pero constituye a la vez un freno al desarrollo del capital en ese país. Una mayor flexibilidad es una condición necesaria para que el mismo capital surafricano pueda desenvolverse. Las necesidades objetivas de la expansión del capital van progresivamente en contra de ese *statu quo* del *apartheid*. Es la situación que vive hoy el país, y constitucionalmente el *apartheid* está en proceso de disolución.

5. El nacimiento del proteccionismo en el mercado internacional de trabajo

Las migraciones norte-sur, sin lugar a dudas, han contribuido a la tendencial expansión de la relación capitalista brindando regularmente olas de brazos contratables por el capital productivo que se expandía en muchas partes del mundo. La expansión del capital monopólico hacia zonas periféricas en busca de materias primas coincide con este movimiento. El resultado lógico fue una progresiva internacionalización del capital productivo y comercial a finales del siglo pasado y principios de este siglo.

De esta manera se fomentó, en última instancia, una progresiva interdependencia económica. Las crisis en el siglo XX adquieren por ello otro carácter. Ya no son crisis en uno u otro país con posibilidades de migración hacia afuera. La gran depresión de los años treinta fue una verdadera crisis mundial. El desempleo subió repentinamente en todos los países, incluso en los que tradicionalmente habían sido los receptores de inmigrantes. La gran depresión cerró, simultáneamente, las fronteras a las corrientes migratorias en el mundo entero.

[11] Landry, *op. cit.*, págs. 437 y 438 y Potts, *op.cit.*, págs.116-123.

Si entre 1921 y 1925 EE.UU. recibió más de dos millones y medio de inmigrantes de ultramar, diez años después aceptó menos del 2% de ese flujo. Canadá, que recibió en el período 1926-1930 todavía más de 722 mil inmigrantes, absorbió diez años después menos del 1% de ese flujo. Argentina, que recibió entre 1921 y 1925 casi medio millón de inmigrantes, no pudo dar albergue más que al 6% de ese flujo original. En Australia, más bien se observa un saldo neto de migración de retorno [12].

Con la gran depresión se agotó el período de la libre circulación de la fuerza de trabajo que con bombos y platillos había permitido abolir la esclavitud. Cada país, tanto en el centro como en la periferia, se veía enfrentado a una sobrepoblación interna que no podía ser transferida hacia ningún lado. Es en esta coyuntura de abundancia universal de fuerza de trabajo y de inmovilización mundial de la misma, que se agota definitivamente también el sistema "coolie".

6. Génesis de la sobrepoblación en el Sur; proteccionismo, racismo y xenofobia en el Norte

En la medida en que en un país las relaciones de trabajo se caracterizan progresivamente por relaciones asalariadas, resulta cada vez más limitada la posibilidad de sustituir la fuerza de trabajo. La consecuencia es una prolongación de la vida media activa de los obreros en una empresa determinada, pero sobre todo como trabajador asalariado del sistema en general. Bajo estas circunstancias es cada vez más importante invertir en seguridad social a fin de conservar mejor la fuerza de trabajo.

La estabilidad laboral conduce, entonces, a la seguridad social. La menor capacidad de reemplazo tiende al alza de los salarios y de sus costos indirectos (seguros, etc.). Para que un país se mantenga bajo estas condiciones en la competencia internacional se requiere aumentar la productividad del trabajo, lo que significa, como tendencia, avanzar en la calificación de la fuerza de trabajo. La consecuencia es que se invertirá cada vez más energía y recursos en cada vez menos hijos, con el lógico resultado de un crecimiento vegetativo descendente. Ahora bien, esta tendencia tiene sus raíces históricas a finales del siglo pasado, pero no es sino en la posguerra que ella se acentúa dramáticamente, generando como tendencia una escasez estructural de fuerza de trabajo en los países centrales. La tendencia opuesta se observa en los países periféricos, donde existe una sobreoferta estructural de fuerza de trabajo.

Ante la escasez relativa de fuerza de trabajo en los países centrales observamos dos fenómenos simultáneos, y de cierta manera interrelacionados. Por un lado se observa que, conforme se generaliza la relación salarial en los países centrales, aumenta la incorporación de la mujer al mercado de trabajo. Así, el porcentaje de asalariados de la PEA en Suecia aumentó entre 1950 y 1980 del 46 a 74%, al mismo tiempo que el porcentaje de mujeres entre estos asalariados subió del 35 a 51%. En Italia el porcentaje de asalariados de la PEA subió del 55 al 70% entre 1950 y 1980, al tiempo que el porcentaje de mujeres entre estos asalariados aumentó del 34% al 52% en el mismo período.

En EE.UU. la proporción de asalariados en la PEA subió del 74 al 84% entre 1950 y 1980, al tiempo que el porcentaje de mujeres entre estos asalariados evolucionó del 44 al 76% [13]. La tendencia es evidente: conforme escasea la fuerza de trabajo masculina, aumenta la demanda de la femenina.

La incorporación progresiva de la mujer al trabajo pagado se desarrolla, no obstante, en mercados de trabajo relativamente segregados de los hombres, generando lo que algunos autores han denominado el "apartheid" de la mujer. La otra forma de compensar la escasez relativa de fuerza de trabajo masculina en los países centrales es la inmigración desde países periféricos, movimiento que a su vez genera una cierta segregación por etnia. En este sentido hay un claro paralelo entre el mercado de trabajo femenino y el de las minorías étnicas. Ambos suelen ser doblemente discriminados en términos de empleo, salarios, condiciones de trabajo, etc.

Las corrientes migratorias sur-norte, desde la posguerra, son cada vez más selectivas. No solamente tienden a establecerse cuotas, sino que también se introduce con frecuencia creciente el estatus temporal de la residencia concedida. Cada vez más aumentan las exigencias en lo que concierne a la calificación de la fuerza de trabajo de los emigrantes. Las restricciones crecientes conllevan y promueven las corrientes de migrantes ilegales procedentes del Tercer Mundo. Veamos esta situación algo más de cerca.

No hay duda de que en términos absolutos, EE.UU. ha sido tradicionalmente el país con el mayor número de extranjeros. En 1980 se registraron algo más de 5 millones de migrantes legales, de los cuales más o menos la mitad era económicamente activa, es decir, unos dos millones y medio de migrantes activos. El número de ilegales económicamente activos se estimaba entre 2,5 y 4 millones. La mitad de ellos es originaria de México. Por cada inmigrante legal hay entonces entre 1 y 2 ilegales activos. Los inmigrantes legales que entraron a EE.UU. en los años ochenta son, en su abrumadora mayoría (85%), originarios de países del Tercer Mundo, y de éstos aproximadamente el 40% procede de América Latina [14].

El hecho de que la capacidad sustitutiva de la fuerza de trabajo en América Latina sea mucho más elevada que en los EE.UU. no sólo explica la inseguridad laboral, la presión sobre el mercado de trabajo y la tendencia a la migración internacional, sino que explica también las menores posibilidades de inserción al trabajo pagado para las mujeres latinoamericanas en su continente. Con ello

[12] Landry, *op. cit.*, págs. 421-433.

[13] OIT, *Anuario de estadísticas de trabajo*. Ginebra, 1990, Tablas 1 y 2.

[14] OIT, *El trabajo en el mundo*, tomo I. Ginebra, 1984, pág. 106.

se explica también por qué las corrientes migratorias desde América Latina hacia EE.UU. son predominantemente femeninas. Las mujeres latinoamericanas encuentran, efectivamente, más oportunidades de trabajo en el mercado de trabajo estadounidense que dentro de sus propios países.

Así, emigraban a EE.UU., en 1980, 150 mujeres nicaragüenses sobre cada 100 varones de ese país. En Panamá, esta relación era de 144 sobre 100, en Honduras 139, en Costa Rica 135, en El Salvador 130, etc. El sesgo femenino es aún más grande para las personas con educación post-secundaria. En Guatemala emigran a EE.UU. 316 mujeres sobre 100 varones con estudios post-secundarios, y en Honduras 263 sobre 100 [15].

La fuga de cerebros, es decir profesionales, entonces, es predominantemente una fuga femenina. Este fenómeno es muy poco señalado en los estudios y obedece a la situación objetiva de las desigualdades en el mercado de trabajo (incluyendo el calificado) por sexo. Son mucho más grandes las desigualdades en el trabajo que en el plano educacional. Lo anterior significa que existe una presión sobre el mercado de trabajo calificado de la población femenina, que no halla posibilidades de encontrar empleo dentro de sus fronteras y busca mejorar sus oportunidades emigrando hacia aquellos países donde la sustitubilidad es menor, y por ello las posibilidades de trabajo asalariado mayores para la mujer.

Si bien Europa Occidental fue durante todo el siglo pasado un continente netamente de emigración, vimos que a finales de ese siglo y principios del presente, la tendencia a la expulsión desde el noroeste disminuía progresivamente. Desde la posguerra la situación se ha invertido, y a tal grado, que en 1984-85 el número medio de inmigrantes en Europa Occidental (850 mil al año) superó el flujo de inmigrantes en los EE.UU. (que recibió en promedio, para estos mismos años, 650 mil al año). La presión para la migración internacional desde Asia y Africa va en ascenso, y a tal grado que es cada vez mayor la proporción de ilegales sobre los inmigrantes legales, incluso en los países de Europa del Sur. Veinte años antes provinieron de Europa del Sur todavía trabajadores migrantes en gran escala. En 1990, sin embargo, se contaba en Italia entre 850 mil y un millón de ilegales. En España 600 mil (sobre 400 mil legales) y en Portugal 150 mil (sobre 100 mil legales) [16] Europa del Sur se transformó de abastecedor de migrantes en receptor de migrantes en menos de dos décadas.

La generalización de la relación salarial en los países de Europa del Sur explica esta transformación de países expulsores de fuerza de trabajo en países de atracción. De víctimas de la discriminación (en los años sesenta sobre todo), los españoles, italianos y portugueses pasan a tener hoy la tarea irónica de ser los porteros principales de la Comunidad Europea y han de frenar, a toda costa, la entrada masiva de inmigrantes ilegales, fomentando en última instancia con ello el racismo y la xenofobia en forma vertiginosa en tierra propia. Al incrementar la libre circulación de la fuerza de trabajo de los estados miembros de la Comunidad Europea, se acentúa el proteccionismo, y con ello las expresiones de xenofobia hacia los inmigrantes de otras latitudes.

La reproducción ampliada del capital productivo requiere no sólo cantidades crecientes de fuerza de trabajo que el Norte no está en condiciones de reproducir dentro de su propia esfera, sino también una cantidad creciente de recursos naturales, y en especial energía que tampoco suele generarse dentro de sus propias fronteras. Las necesidades ascendentes de petróleo en el Norte y su generación en países periféricos relativamente vacíos como la zona del Golfo Pérsico, generó un flujo migratorio sur-sur relativamente importante. Arabia Saudita, los Emiratos Arabes Unidos y Kuwait, son polos de atracción considerables donde la fuerza de trabajo externa (temporal) alcanza hasta el 85% de toda la población activa. Egipto, Pakistán, Yemen, India y Jordania, son los principales proveedores de esta fuerza de trabajo migrante [17].

7. La conclusión del conflicto Este-Oeste, el aumento de la tensión Norte-Sur y la culminación de la xenofobia

La reproducción de la relación capitalista se vio amenazada desde principios del siglo XX por la reproducción ampliada de la relación socialista en el mundo periférico. Durante la posguerra se generó una guerra fría entre el Este y el Oeste para retener el fraccionamiento del mundo capitalista. Desde entonces se han generado múltiples conflictos en los países periféricos, generando corrientes migratorias inspiradas por razones políticas más que económicas, por más difícil que sea distinguir una de la otra. A principios de los años ochenta los casos tramitados por ACNUR excedieron los 8 millones de personas refugiadas, de las cuales casi las dos terceras partes correspondían a Africa, casi el 30% a Asia y una pequeña minoría a América Latina, y éstos se encontraban en América Central. Una evaluación menos conservadora estimaba el total de refugiados en más de 12,6 millones, de los cuales unos 8 millones eran refugiados políticos y unos 4,6 millones, desplazados.

La mitad de todos los refugiados y desplazados correspondía a Africa, que con creces resulta ser el continente más afectado. Si la migración total en los años ochenta a nivel mundial se podía estimar en 40 millones de seres humanos, los migrantes políticos representaban aproximadamente un tercio (12,6 millones de seres humanos), y los migrantes económicos, las dos terceras partes [18].

La crisis de la economía socialista y la descomposición de la Unión Soviética han fomentado los con-

[15] Silma Pinilla, *Política económica, mercado de trabajo y emigración*. Maestría en Política Económica, UNA, Heredia, 1991, págs. 107, 111 y 126.

[16] Reginald Appleyard, *International Migration, Challenge for the nineties*. International Organization for Migration, Ginebra, 1991, págs. 27-31, y OIT, *El trabajo en el mundo*, tomo X, pág. 49.

[17] Potts, *op. cit.*, pág. 156.

[18] OIT, *El trabajo en el mundo*, tomo I, págs. 106-109.

flictos étnicos, alentando nuevas olas migratorias. La desintegración del socialismo ha significado el desplome del fuerte poder centralizado y ha estimulado una reacción hacia el otro extremo, caracterizada por luchas raciales y étnicas de tendencia desestabilizadora y separatista.

La violencia que puede liberarse en estos conflictos es patente en Yugoeslavia. La crisis del socialismo a su vez ha hecho crecer las presiones de migración hacia Occidente y ha eliminado, en buena medida, los frenos existentes para ello. La presión que significa esta nueva creciente migratoria se siente sobre todo en la nueva Alemania. En 1992 Alemania contaba con 275 mil refugiados procedentes de Yugoeslavia [19]. Por lo pronto Alemania experimenta tener fronteras en el este y sur-este, generando una xenofobia hacia "nuevas corrientes"

La integración de las dos Alemanias, tras la caída del Muro de Berlín, ha complicado aún más el panorama. La reunificación, después de casi medio siglo, ha hecho emerger un nuevo tipo de ciudadano de segunda categoría entre los propios alemanes. Ya no solamente son los inmigrantes o las otras etnias las víctimas de xenofobia. Los propios alemanes (arios) que han navegado bajo la bandera socialista, con menores niveles de bienestar, experimentan a diario ser ciudadanos de segunda categoría expuestos a toda clase de discriminación económica y social.

8. Perspectivas de libertad como persona a los 500 años de un mercado mundial de trabajo

A partir del 12 de octubre de 1492, el mundo quedaba intercomunicado y unificado en forma irreversible, y comienza el desarrollo hacia una economía mundial. Desde entonces se crea también un mercado de trabajo a nivel mundial. Los movimientos de trabajadores de unas regiones a otras del planeta adquieren un carácter cada vez más global. La historia del mercado de trabajo no es, desde su inicio, la historia del mercado de la fuerza de trabajo. El movimiento internacional de recursos humanos se inició como tráfico de personas exentas de toda libertad, o sea, un tráfico de esclavos. Conforme se desarrolló el capital a nivel internacional tendió a desaparecer la venta de personas (aunque aún hoy persisten modalidades), y estas últimas comienzan a vender su propia fuerza de trabajo en el mercado en general, y en el mercado internacional en particular.

Hoy el mercado mundial de trabajo cumple sus 500 años de existencia. Sin embargo, aunque hablamos en los albores del siglo XXI de la globalización de la economía mundial, donde el dinero y las mercancías circulan en forma cada vez más abierta (y masiva) sobre el globo, el movimiento internacional de recursos humanos encuentra todavía serias restricciones. Esas restricciones son muy notorias si las comparamos, numéricamente, con la circulación de capitales, bienes y servicios a nivel global. Entre 1985 y 1990, por ejemplo, se registró un flujo migratorio de 1,1 millones de personas al año, respecto a una población mundial superior a los 5 billones (cinco mil millones) de personas. En 1989 se cifró, por otro lado, un comercio mundial de 3,1 trillones de dólares (3.100 billones) frente a un PIB mundial de 20 trillones de dólares. No cabe duda que la libre circulación de dinero y mercancías es mucho mayor que la de la fuerza laboral [20].

Uno de los fenómenos más destacados de la actual globalización de la economía mundial es la creciente desigualdad de ingresos entre el Norte y el Sur. La diferencia de ingresos entre el 20% más rico y el 20% más pobre del mundo, se ha duplicado en las últimas dos décadas y ha alcanzado en la actualidad el nivel de 150 a 1 [21].

Cuanto mayor la concentración de ingresos y capital en el Norte, mayor será la presión para emigrar desde el Sur, y más fuerte la xenofobia en el Norte. Conforme, además, el desarrollo del capital genere un desempleo crónico y más o menos elevado en el Norte, mayores también serán las restricciones a los flujos de inmigración y mayores serán la xenofobia y el racismo dentro de los países centrales, como mostró el caso de Los Angeles recientemente. Llevada a un extremo, esta xenofobia puede desembocar en neofascismo. Estas tendencias ultraderechistas pueden culminar en la expulsión, e incluso la eliminación de foráneos. Cuanto menor el crecimiento en el Norte y cuanto más estructural el desempleo, más fértil el espacio para la ultra-derecha.

Ya se han perfilado, en los programas de los partidos de ultraderecha (sobre todo europea), la necesidad de la expulsión de los "extranjeros" y el estricto control de las fronteras, como es el llamamiento de Jean Marie LePev en Francia, por ejemplo.

¿Hasta qué extremos nos llevará la ultraderecha? ¿Qué espacio tendrá? El creciente contraste entre ricos y pobres en el Sur, y el desempleo y el estancamiento económico en el Norte, fomentan la xenofobia y constituyen signos preocupantes para el futuro. ■

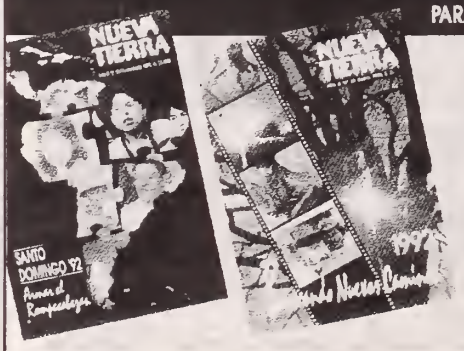
---

[19] *The Economist*, 18 al 24 de julio de 1992, págs. 25 y 26.

[20] Banco Mundial, *World Bank Annual Report*. Washington, 1990, pág. 35.

[21] Malibub U. O. Hag, "Un nuevo orden mundial humano", en el periódico *El País*, Madrid, 30 de abril de 1992, pág. 1.

PARA COMPARTIR Y DEBATIR



NUEVA TIERRA

Revista trimestral sobre temas sociales y teológico-pastorales, para la reflexión de comunidades, grupos y movimientos que caminan junto a los pobres.

SUSCRIPCION ANUAL
4 números al año, correo incluido
para Argentina uSs 15.-
para A. Latina uSs 20.-
para Resto del Mundo uSs 30.-

EDITADA POR
CENTRO NUEVA TIERRA
Para la promoción social y pastoral
Piedras 575 PB 1070 Bs. As. ARGENTINA
Tel.: 342-0869

¿Quién es el indio? Humanidad o bestialidad del indígena americano

*Luis N. Rivera Pagán**

La extraordinaria disputa en el siglo dieciséis sobre la legitimidad de la conquista española de América, se vinculó a una radicalmente distinta apreciación acerca de la naturaleza de los indígenas que poblaban sus tierras. El primer gran debate filosófico y teológico relacionado con el Nuevo Mundo giró sobre la *humanidad o animalidad* de sus pobladores.

A su vez, varios pueblos indígenas se cuestionaron la *humanidad o divinidad* de los españoles. Los primeros aborígenes que encontró Cristóbal Colón creyeron que él y sus acompañantes eran seres celestiales. Exclamaban: "venid a ver los hombres que vienen del cielo" [1]. La perplejidad ante el posible origen divino de Cortés y sus tropas, fue una de las causas de las vacilaciones iniciales de Monctezuma ante los intrusos. Alonso de Ercilla entiende que una de las causas del triunfo inicial de los españoles sobre los indómitos araucanos se debió a que "como a inmortales dioses los temían, que con ardiente rayos combatían... por dioses... eran tenidos de los indios los nuestros...". Pero, pronto los aguerridos aborígenes chilenos

> ...olieron que de mujer y hombre eran [los españoles] nacidos... el error ignorante conocieron, ardiendo en viva rabia avergonzados, por verse de mortales conquistados [2].

La historia más interesante y dramática ocurrió en Puerto Rico, cuando un grupo de nativos sumergieron bajo el agua a un español para descubrir su mortalidad y, por consiguiente, su humanidad [3].

Desde la perspectiva europea, los nativos americanos se consideraron en ocasiones como seres infrahumanos, como "bárbaros" o "bestias". Al iniciar *De indis*, Francisco de Vitoria hace directa referencia a los que reclamaban que la licitud de la hegemonía española sobre "los bárbaros" del Nuevo Mundo, se fundaba sobre la inferioridad antropológica de estos últimos "que realmente bien poco parece que disten de los animales brutos" [4]. Bartolomé de las Casas se refiere al juicio que en la segunda década del siglo dieciséis, al comenzar los debates sobre la naturaleza de los aborígenes, emite el licenciado Gregorio, letrado de la corte castellana, de acuerdo al cual "estos indios... son como animales que hablan..." [5].

La línea de pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda se monta sobre su concepto de los indígenas como *humunculos* ("hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad...", "apenas hombres...") [6]. John L. Phelan resume de manera precisa la postura de Sepúlveda:

> Los indios carecían de la *humanitas*... esa cualidad de mente y espíritu que hace a un pueblo determinado competente para alcanzar la civilización [7].

Con esa apreciación pretende justificarse su pérdida de señorío sobre sus tierras, su servidumbre forzosa y la compulsión a la cristianización.

Sepúlveda es un humanista erudito en Aristóteles, quien tradujo de éste *La política*, del griego al latín. Recurre a la tesis aristotélica de la diferencia sustancial entre los seres humanos libres por naturaleza y quienes lo son siervos, para justificar la necesidad que tienen los indígenas americanos en ser gobernados y tutelados por los castellanos.

> La varia condición de los hombres produce justas formas de gobierno y diversas especies de imperios justos. En

---

* Profesor universitario puertorriqueño, autor del libro *Evangelización y violencia: la conquista de América*. Río Piedras: Ediciones Cemí, 1991 (2a. ed.).

[1] Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes. Testamento* (ed. Consuelo Varela). Madrid: Alianza Editorial, 1986.

[2] *La araucana*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1984, cantos 1 y 2, págs. 54 y 58.

[3] Véase Francisco López de Gómara, *Historia general de las indias* (1552). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, vol. 22, 1946, pág. 180.

[4] Teófilo Urdanoz, O. P. (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pág. 650. Vitoria parece citar literalmente las palabras de ciertos defensores de la conquista armada y servidumbre forzosa de los indígenas.

[5] *Historia de las Indias* (3 vols.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1951, I., l. 3, c. 12, t. 2, pág. 472 (en adelante H. I.).

[6] *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Angel Losada). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951, págs. 35 y 63.

[7] "El imperio cristiano de Las Casas, el imperio español de Sepúlveda y el imperio milenario de Mendieta", en: *Revista de Occidente*, No. 141, diciembre de 1974, pág. 293.

> efecto, a *los* hombres *probos, humanos e inteligentes* les conviene el imperio civil, que es propio para personas *libres*, o el poder regio...

Los "hombres probos, humanos e inteligentes" y "personas libres" son, obviamente los españoles (y, en general, los súbditos de la Europa occidental cristiana). A ellos, poseedores de genuina *humanitas*, les corresponde el gobierno adecuado a su racionalidad y libertad, el que intenta describir y explicar Aristóteles en la obra antes citada. Pero hay otra especie de ser humano: "los bárbaros... que tienen poca discreción...". Sepúlveda indica dos posibles razones para esta inferioridad, esta ausencia de *humanitas*.

> O porque son siervos por naturaleza, como dicen que se dan en ciertas regiones y climas del mundo [este determinismo geográfico no es original de Aristóteles; intenta explicar la servidumbre natural de algunos pueblos y se convirtió en factor clave de la ideología imperialista europea], o porque debido a su depravación de costumbres... no pueden ser mantenidos de otro modo en el cumplimiento de su deber.

A los nativos americanos les cuadra ambos tipos de inferioridad: la natural-geográfica y la social-moral. "Una y otra causa concurren en el caso de estos bárbaros...". No les corresponde, por tanto, un gobierno similar al de los súbditos ibéricos, sino un régimen que Sepúlveda llama "dominio heril", un termino medio entre el libre y el esclavo.

> Así, pues, la diferencia que hay entre los que son libres por naturaleza y por naturaleza siervos, esa misma debe de haber entre el gobierno que se aplique a los españoles y el que se aplique a esos bárbaros por ley natural... El imperio, pues debe templarse de tal manera que los bárbaros, en parte por el miedo y la fuerza, en parte por la benevolencia y equidad, se mantengan dentro de los límites del deber, de tal suerte que ni puedan ni quieran maquinar sublevaciones contra el dominio de los españoles...[8].

La radicalidad de la opinión de Sepúlveda sobre el asunto en cuestión, depende en cierta medida de si se acepta como original y auténtica la variante que aparece en algunos códices de su *Demócrates segundo* que, al indicar la drástica diferencia entre la inferioridad indígena y la superioridad española ("como los niños a los adultos, las mujeres a los varones..."), añade: *denique quam simiae prope dixerim ab hominibus* —finalmente, dijérase casi como los monos a los hombres"—. Menéndez Pelayo la incluyó en su edición española de 1892. Se mantuvo también en la publicada en México por el Fondo de Cultura Económica (1941, pág. 100). Angel Losada, en la edición que utilizamos, la descarta (pág. 33).

Sospechamos que la frase fue eliminada, probablemente por el mismo Sepúlveda, de la versión original para suavizar su tesis y lograr la autorización necesaria para imprimir su libro, especialmente debido a que el Papa Pablo III en su bula *Sublimis Deus* (1537) había afirmado la plena humanidad de los indígenas. La bula de Pablo III la menciona Sepúlveda en su opúsculo "Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas que notó el doctor Sepúlveda en el libro de la conquista de Indias, que fray Bartolomé de las Casas, obispo que fué de Chiapa, hizo imprimir 'sin licencia' en Sevilla, año de 1552, cuyo título comienza: 'Aquí se contiene una disputa o controversia'" [9]. Ese tratado refleja la moderación de su opinión negativa hacia el indígena americano. En un pasaje clave, aclara:

> La conquista de Indias para subiectar aquellos bárbaros y quitarles la ydolatría y hazerles guardar las leyes de naturaleza aunque no quieran, y después de subiectos predicarles el Evangelio *con la mansedumbre Xriana sin fuerça ninguna*, es justa y sancta, y que aviéndolos subiectado *no los han de matar ni hazer esclavos ni quitarles las haciendas*, sino que sean vasallos del rey de Castilla... y *lo tomado por fuerza*, fuera del derecho de guerra, *es robo y se a de restituir...*[10].

Las diferencias centrales con Las Casas, sin embargo, perduran, ya que este último:

a) repudia el concepto de conquista, por implicar necesariamente la usurpación violenta de la soberanía política;
b) rechaza la idea de que la conversión debe precederse o condicionarse por la previa fuerza bélica;
c) censura las encomiendas, que Sepúlveda, por el contrario, incluye como parte de su "dominio heril";
d) insiste en la necesidad de que el imperio castellano sea objeto de una libre auto-determinación de las comunidades indígenas, cosa que para Sepúlveda es absurda, por serlo, en su opinión, una decisión libre y racional de pueblos que no se componen de "hombres probos, humanos e inteligentes" y "personas libres" [11].

El primero en aplicar el calificativo de "bestia" a los aborígenes, además de ser el primero en sugerir su esclavización, fue Cristóbal Colón en su famosa misiva del 15 de febrero de 1493. Al describir la generosidad de los arahuacos antillanos, incomprensible desde la óptica eu-

---

[8] *Demócrates segundo..., op. cit.*, págs. 119-122.

[9] En Antonio María Fabié, *Vida y escritos de don Fray Bartolomé de Las Casas, Obispo de Chiapa* (2 vols.). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879. Reproducidos en la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, tomos 70 y 71. Vaduz: Kraus Reprint, 1966, t. 71, pág. 338.

[10] *Ibid.*, pág. 559 (pág. 351) (énfasis añadido). Vidal Abril, en provocador artículo, sugiere igualmente una matización del texto original por parte de Sepúlveda para aminorar las críticas que los teólogos habían levantado contra la primera versión del *Demócrates segundo*. Vidal Abril-Castelló, "La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica", en: Demetrio Ramos et al, *La ética en la conquista de América* (*Corpus Hispanorum de Pace*, Vol. XXV). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, págs. 274-275. A pesar de ello, se mantuvo en pie la prohibición contra el libro.

[11] La importancia de estas significativas diferencias parecen escapar a Robert E. Quirk, en su hábil defensa de Sepúlveda: "Some Notes on a Controversial Controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and Natural Servitude", en: *The Hispanic American Historical Review*, vol. 34, No. 3, August 1954, págs. 357-364.

ropea, indica que "davan lo que tenían como bestias" [12]. Pero la más popular bestialización de los indígenas fue la exposición que el fraile dominico Tomás Ortiz, quien luego fuese el primer obispo de Santa Marta, presentó al Consejo Real de Indias, para defender la esclavización de los indígenas. López de Gómara la refiere de la siguiente manera:

> Ninguna justicia hay entre ellos... son como asnos, abobados, alocados insensatos; no tienen en nada matarse y matar; no guardan verdad sino es en su provecho; son inconstantes; no saben qué cosa sea consejo; son ingratísimos... son bestiales en los vicios... no son capaces de doctrina... son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísismos de religión, haraganes, ladrones... y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden... son cobardes como liebres, sucios como puercos; comen piojos, arañas y gusanos crudos... no tienen arte ni maña de hombres... se tornan como brutos animales; en fin, digo, que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades...[13].

Como asevera Beatriz Pastor, en el contexto de su análisis sobre la visión que de las tierras encontradas tiene Cristóbal Colón, se declara bestias a los nativos para legitimar su conversión en propiedad, en esclavos:

> Será la metamorfosis del *hombre* en *cosa*, pasando por una primera metamorfosis del *hombre* en *bestia*... que culminará en la transformación del *hombre* en *mercancía*" [14].

Percepción similar tuvo con mucha claridad Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo, al escribir a Carlos V, el 15 de mayo de 1533, criticando la opinión, presentada ante el Consejo de Indias, de un dominico, Fray Domingo de Betanzos, quien consideraba a los indígenas bestiales. De acuerdo a Ramírez de Fuenleal: "Fr. Domingo de Betanzos... acordó de afirmar lo que dicen los que quieren tener a éstos para bestias, para que acarren sus provechos..."[15].

Igual tesis afirma Julián Garcés, fraile dominico y primer obispo de Tlaxcala, en carta remitida al Papa Pablo III, poco antes de éste emitir su famosa bula *Sublimis Deus*. Garcés censura:

> La falsa doctrina de los que, instigados por sugestiones del demonio, afirman, que estos indios son incapaces de nuestra religión (*incapaces religionis nostrae*). Esta voz es realmente satánica y un lamento del demonio... y es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta, que por poder hartar su sed, quieren porfiar que las criaturas racionales (*rationabiles creaturas*) hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos...[16].

Fernández de Oviedo va un paso más adelante en la deshumanización del indígena, cuando en un famoso pasaje lo demonologiza. Mientras Las Casas lamentaba el despoblamiento de la isla La Española, Oviedo afirmó:

> Ya se desterró Sathanás desta isla: ya cessó con todo çessar y acabarse la vida á los mas de los indios, y porque los que quedan dellos son ya muy pocos, y en serviçio de los chriptianos... [17].

Fray Antonio de Remesal, en 1619, en su evaluación crítica de los intentos iniciales de deshumanizar al indígena, que pretenden declararlo *bruta animalia*, apuntó a la integración de la avaricia y codicia de los aventureros españoles en busca de fortuna, con la visión teológica popular del carácter protagónico en la historia de Satanás, esta vez actuando no por intermedio de la idolatría americana, sino de la "herética" opinión de los conquistadores.

> Así estos de tantas crueldades é inhumanidades como usaban con los indios, reñidos y reprehendidos de los Predicadores del Evangelio, y por las personas pías... vinieron a negar un principio tan claro y evidente, como que los indios eran hombres, y [así] roballes sus personas, hijos y haciendas, como quien no tenía más dominio sobre lo uno y lo otro que las fieras del campo. Esta opinión diabólica tuvo principio en la Isla Española y fué gran parte para agotar los antiguos moradores de ella, y como toda la gente que se repartía para este nuevo mundo de las Indias, pasaba primero por aquella Isla, era en este punto entrar en una escuela de Satanás para deprender este parecer y sentencia del infierno [18].

Es interesante anotar que fray Domingo de Betanzos, a quien, como antes informamos, había criticado el obispo Ramírez de Fuenleal, por tildar ante el Consejo de Indias a los indígenas de bestiales, en su descargo de conciencia poco antes de morir, se retracta totalmente y admite el vínculo entre la animalización de los nativos y la explotación de su trabajo por la codicia de conquistadores y encomenderos.

---

[12] Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales* (ed. de Consuelo Varela). Madrid: Alianza Editorial, 1982, pág. 142.

[13] En López de Gómara, *op. cit.*, pág. 290. Este testimonio, que circuló mucho y sirvió de excelente munición en la propaganda anti-indiana, lo reproduce también Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del nuevo mundo* (est. de Edmundo O'Gorman y trad. de Agustín Millares Carlo). México, D. F.: Porrúa, 1965, vol. 2, Dec. 7, l. 4, pág. 609. Parece estar también detrás de la opinión desfavorable que Oviedo da sobre los indígenas en *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*. Madrid: Real Academia de Historia, 1851, l. 3, c. 6, t. 1, pág. 72. De hecho, la extensa refutación que hace Las Casas de la opinión peyorativa que Oviedo tenía sobre los aborígenes se dirige, en realidad, contra el testimonio de Ortiz. Cf. *H. I.*, l. 3, cs. 142-146, t. 3, págs. 320-336. Este último es citado nuevamente por Solórzano, a principios del próximo siglo, en su *Política indiana* (1648).

[14] *Discurso narrativo de la conquista de América* (Premio de ensayo de Casa de las Américas, 1983). La Habana: Casa de las Américas, 1984, págs. 95 y 101. Énfasis del autor.

[15] Citado por Mariano Cuevas, *Historia de la iglesia en México*. México, D. F.: Editorial Patria, 1946, vol. I, pág. 256. Betanzos también escribiría en 1545 que era designio de Dios acabar con los indígenas. Entendía que una mortífera epidemia de viruelas que aquejaba gravemente a los nativos, era señal de esa disposición divina. Silvio Zavala, *La encomienda indiana*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935, pág. 108.

[16] Incluida en Francisco Javier Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas*. Bruselas, 1879, tomo I, pág. 57. Mi traducción del original latino.

[17] *Historia general y natural...*, *op. cit.*, parte 1, l. 5, c. 3, t. 1, pág. 141.

[18] *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala* (1619). Guatemala: Biblioteca "Goathemala", 1932, l. 3, c. 16, núm. 3, Vol. I, pág. 206.

> Yo fray Domingo de Betanços, frayle de Santo Domingo, que porque yo muchas vezes he hablado en cosas que tocaban a los indios diziendo algunos defectos dellos y dexé en el Consejo de las Indias... un memorial el qual trata de los dichos defectos, diziendo que heran bestias e que tenían pecados y que Dios los avía sentençiado y que todos perezerían... y por bentura muchos abían hecho a los dichos indios grandes destruiciones e muertes por sus cudicias y se abían querido escusar e abtoriçallas con muchas cosas que me an lebantado que yo dixe... digo y suplico... que ningún crédito den a cosa que yo por dicho ni por escripto aya hablado e dicho contra los indios... por dañosas e dignas de retataçión... siendo en perjuizio o estorbo de la predicaçión de la fee e contra la hutilidad de la salud de aquellas ánimas e cuerpos...[19].

El sacerdote y funcionario oficial, Tomás López, invierte el calificativo de bestialidad y lo aplica a quienes explotan el trabajo y la vida de los indígenas: "Aunque se haya dicho falsamente que los indios son bestias, son los españoles quienes se han transformado en animales salvajes...". La animalidad de los hispanos se muestra en que "cuidan sus propias bestias con tanto esmero que los indios llegan a sufrir por falta de comida debido a esta causa" [20].

Bartolomé de Las Casas defiende el respeto a los derechos de los indígenas justamente sobre la base de su insistencia en que son criaturas "dotadas de razón" [21] con "vivos entendimientos" [22]. Como tales son, al igual que los europeos, creadas a imagen y semejanza de Dios. Acentúa la identidad de naturaleza entre ambos, europeos e indios, ya que "una sola... es la especie de las criaturas racionales... dispersa por todo el mundo..." [23]. Corresponde el reconocimiento de su mutua plena humanidad como seres provistos de intelecto, que simultáneamente, constituyen la *imago et similitudo dei*. [24]. Phelan ha indicado que esta identidad de la naturaleza humana en Las Casas tiene dos raíces: la definición ontológica de la unidad *racional* de toda la especie humana, procedente de la filosofía grecorromana clásica, y el ideal medieval de la universalidad de la gracia divina [25].

Es cierto que a veces Las Casas se deja llevar por su amor hacia los indígenas y magnifica sus virtudes, intelectuales y éticas, en comparación con los europeos, convirtiéndose en una de las fuentes principales del mito moderno del "salvaje noble", que desembocaría, por un laberíntico sendero, en el romanticismo de Juan Jacobo Rousseau [26].

> Nuestras naciones indígenas... están dotadas de verdadero ingenio; y más todavía, que en ellas hay individuos, y en mayor número que en los demás pueblos de la tierra, de entendimiento más avisado para la economía de la vida humana [*ingeniosiores ad regimen humanae vitae*] [27].

> Viven en ciudades muy pobladas en las cuales administran sabiamente todos los asuntos... con justicia y equidad, gobernados realmente por leyes que en muchos aspectos sobrepasan a las nuestras, y que podían haber ganado la admiración de los sabios de Atenas...[28].

Pero, no debe exagerarse demasiado este punto. El énfasis central y decisivo de Las Casas no se pone en la superioridad de los indígenas incontaminados por la avaricia y la corrupción europeas (el entusiasmo por los aborígenes americanos no es capaz de desvirtuar su íntima preferencia por la cultura literaria y teológica occidental), sino en la profunda unidad, ontológica y religiosa, entre los seres humanos a ambos lados del "Mar Oceáno".

Se da perfecta cuenta del interés material tras la descripción de los aborígenes como *bruta animalia*: ("animales irracionales") —pueden entonces ser utilizados como bestias de trabajo para el enriquecimiento de los colonizadores—. Lo que parece tener una perspectiva de naturaleza teórica es en realidad, de acuerdo a su crítica desmitificadora, una mal velada justificación para la instrumentación de los indígenas como medios de producción ("aquellos que menos estima y precia que bestias... las toma por medios e instrumentos de adquirir las riquezas") [29]. La causa de la bestialización de los indígenas ha sido "la vehemente, ciega y desordenada cudicia, de que proceden todos los daños y males...". Para poder utilizar el trabajo de los nativos sin miramientos los "infamaron, y así fueron causa que se pusiese en duda por los que no los habían visto, si eran hombres o animales". Concurrente con esta "infamia", va otra aseveración, que Las Casas tilda de "herejía bestialísima": "que de la fe católica eran incapaces" [30].

El enunciado de la infrahumanidad de los nativos americanos no procede, según Las Casas, de un genuino análisis filosófico de sus facultades de raciocinio. Surge más bien del seno de los conquistadores y encomenderos, entre ellos Francisco de Garay, Juan Ponce de León, Pedro

---

[19] Fr. Bartolomé de Las Casas, *Tratado de Indias y el doctor Sepúlveda*. Caracas: Biblioteca Nacional de la Historia, 1962, págs. 184-186.

[20] De su obra "Tratado de los tres elementos", citado por Lewis Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de una querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1985, pág. 164.

[21] "Algunos principios [sobre] la justicia de los indios", en: *Bartolomé de las Casas, obra indigenista* (ed. José Alcina Franch). Madrid: Alianza, 1985, pág. 456.

[22] "Brevíssima relación de la destruyción de las Indias", en: *Bartolomé de las Casas, obra indigenista, op. cit.*, pág. 69.

[23] *Ibid.*, pág. 13.

[24] Es interesante señalar que mientras Las Casas pone el acento en la mansedumbre y falta de belicosidad ("pacíficas y quietas... ovejas mansas") de los indígenas como indicio principal de su humanidad, Alonso de Ercilla la reconoce, sobre todo, en su valor y destreza guerreras. Las Casas, "Brevíssima relación...", *op. cit.*, pág. 69; Ercilla, *La araucana*, *op. cit.*, passim.

[25] "El imperio cristiano de Las Casas...", *op. cit.*, pág. 302.

[26] José Luis Abellán, "Los orígenes españoles del mito del 'buen salvaje'. Fray Bartolomé de Las Casas y su antropología utópica", en: *Revista de Indias*, Año 36, Núms. 145-146, julio-diciembre de 1976, págs. 157-179.

[27] Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1942, pág. 3.

[28] "Defensa contra los perseguidores", págs. 42-43. Citado por Hanke, *La humanidad es una..., op. cit.*, pág. 102.

[29] "Razones por las cuales prueba no deberse dar los indios a los españoles en encomienda", en: *Bartolomé de las Casas, obra indigenista, op. cit.*, pág. 389.

[30] *H. I.*, l. 2, c. 1, t. 2, págs. 206-207; también en *Ibid.*, l. 3, c. 99, t. 3, pág. 167.

García de Carrión "y otros vecinos desta isla [La Española]... que tenían en la servidumbre muchos indios...".

> Todos éstos, o algunos dellos fueron los primeros... que infamaron los indios en la corte de no saberse regir e que habían menester tutores; y fué siempre creciendo esta maldad, que los apocaron, hasta decir que no eran capaces de la fe, que no es chica herejía, y hacellos iguales de bestias... y que no se sabían regir, por... servirse dellos en aquella infernal servidumbre en que los pusieron... y para los hacer trabajar...[31].

No basta con afirmar, como hace, en un valioso trabajo, José Antonio Maravall, que las imágenes favorables y negativas de los indígenas

> ...no han de ser tomadas como testimonio de la realidad, sino como representaciones imaginadas de los mundos exóticos, constituidas ideológicamente y dependientes, más que nada, de la visión que unos y otros tienen de las viejas sociedades [32].

Es necesario dar un paso adelante y señalar el elemento central en la "disputa del Nuevo Mundo": la licitud, o falta de ella, de la explotación de la mano de obra de los nativos y la expropiación de sus posesiones y bienes. Si es verdad que tales imágenes están "constituidas ideológicamente", hay que mostrar las divergencias en los proyectos socio-económicos encontrados.

Las Casas, al reconocer la plena humanidad del indígena, insiste en que se respete su libertad individual y colectiva, la que incluye sus derechos de propiedad sobre los recursos naturales y minerales americanos, de la avaricia española. Se enfrenta no sólo a una "concepción deshumanizante" del indígena, sino también a su anverso: su utilización como mero instrumento de enriquecimiento. En su carta a Bartolomé Carranza de Miranda (agosto de 1555), reitera su crítica a la "çeguedad y maldad diabólica... por sí mismos los españoles inventada; aviendo infamado á los indios que son bestias", calificación que se utiliza para establecer un supuesto gobierno tutelar cuya verdadera finalidad es "robarlos y oprimirlos, y tenerlos en servidumbre". Con mayor indignación profética: "enrriquezer con su sangre..." [33].

A esa visión deshumanizante y mercantilista, opone la idea de la plena humanidad de los aborígenes. Al debatir con sus rivales ideológicos, desplaza la polémica al foco del destino de las ánimas de los naturales: son perfectamente capaces de comprender y aceptar la fe cristiana. En su disputa de 1519 con el obispo de Darién, Juan de Quevedo, asevera:

> Aquellas gentes... de que todo aquel mundo nuevo está lleno y hierve, son gentes capacísimas de la fe cristiana y a toda virtud y buenas costumbres por razón y doctrina traíbles y de su *natura* son libres...[34].

El logro de la racional y pacífica conversión de "aquellas gentes", debe ser la norma reguladora de las acciones de la corona española en las tierras que la Providencia les ha legado.

Nótese, sin embargo, algo decisivo en el debate sobre la humanidad o animalidad de los indígenas. Formalmente gira alrededor de su capacidad para adquirir y entender plenamente la fe cristiana. Materialmente, no obstante, su eje es la licitud de explotar su fuerza de trabajo.

La idea de que los indígenas son defectuosos en su humanidad, el tenerlos "por bestias incapaces de doctrina y de virtud", a quienes, se alega, les falta "el ser de hombres", es considerada por Las Casas "escandalosa y errónea ciencia y perversa conciencia". Conlleva una afrenta a "la dignidad de la racional criatura" y, peor aún, a Dios, supuesto responsable "de consentir que saliese... [esta] especie monstruosa, conviene a saber, falta de entendimiento y no hábil para el regimiento de la vida humana" [35]. Para el fraile dominico,

> ...todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno dellos es una no más la definición: y ésta es que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios [36].

Esta universal racionalidad y capacidad de auto-determinación inteligente, se niega en el caso de los indígenas a causa de la codicia, para poder explotar inescrupulosamente su trabajo.

> Porque los hombres mundanos, ambiciosos y deseosos de abundar en las riquezas y placeres de este mundo... para extraer con mayor libertad y sin ningún impedimento lo que intentaban conseguir como fin último, a saber, el oro y la plata en que tienen puestas sus esperanzas... de la durísima esclavitud, y más todavía de la pesadísima opresión, de la muerte, de la desolación... de innumerables hombres... excogitaron un nuevo modo para encubrir de alguna manera sus injusticias y su tiranía y para justificarse a juicio suyo.
> Este modo es el siguiente: asegurar falsamente de las naciones indianas que estaban alejadas de tal manera de la razón común a todos los hombres, que no eran capaces de gobernarse a sí mismas... no tenían empacho en afirmar que esos hombres eran bestias o casi bestias... y que, por tanto, podían servirse de ellos a su capricho [37].

Contraria a esta minusvaloración de los pobladores naturales del Nuevo Mundo, Las Casas reafirma "que estas gentes gentiles destas nuestras Indias son naciones humanas". Esto quiere decir que son "razonables", poseedoras de razón, pues "desta propiedad humana y universal ninguna nación del mundo excluyó la Divina Providencia". Si algunos de sus pueblos parecen "bárbaros y agrestes" [38], así también lo había sido, siglos atrás,

---

31 *Ibid.*, l. 3, c. 8, t. 2, págs. 455-456.
32 José Antonio Maravall, "Utopía y primitivismo en Las Casas", en: *Revista de Occidente*, No. 141, diciembre de 1974, pág. 322.
33 Fabié, *Vida y escritos de Las Casas...*, *op. cit.*, t. 71, págs. 414, 416.
34 *H. I.*, l. 3, c. 149, t. 3, pág. 343.
35 *Ibid.*, prólogo, t. 1, págs. 13-20.
36 *Ibid.*, l. 2, c. 58, t. 2, pág. 396.
37 *Del único modo...*, *op. cit.*, pág. 363.
38 *Apologética historia sumaria* (ed. Edmundo O'Gorman) (2 vols). México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma, 1967, l. 3, c. 48, t. 1, págs. 257-258. Véase también *H. I.*, l. 1, c. 175, t. 2, pág. 171.

España. Es cuestión de educarlos mediante argumentos persuasivos a su inteligencia y agradables a su voluntad. Algo importante no puede olvidarse: también los indígenas descienden de Adán.

La idea de que también los indígenas americanos "son naciones humanas", implica algo más que la afirmación de que no son siervos *a natura*, por consiguiente que son libres individualmente. Conlleva también su libertad colectiva política. Por ello, al obispo Juan de Quevedo le replica Las Casas no sólo que los nativos son individualmente libres y aptos para recibir la fe cristiana; también defiende "sus señoríos". "De su *natura* son libres y tienen sus reyes y señores naturales que gobiernan sus policías..." [39]. De nuevo la frustrada teoría lascasiana de que el imperio hispano cristiano debía sustentar, no abolir, las estructuras políticas autóctonas de las naciones indígenas y respetar su autonomía y auto-determinación.

Como señala José Antonio Maravall, Las Casas, al defender la plena humanidad de los indígenas, sienta las bases para un nuevo *cosmopolitismo*, el cual se funda, en parte, sobre la recuperación del estoicismo clásico (Las Casas cita expresamente a Cicerón), en parte, sobre la comprobación empírica de la similitud entre los pobladores del viejo y el nuevo continente. Habría quizás, sin embargo, que recalcar, cosa que no hace Maravall, que Las Casas retiene de la idea medieval del *orbis christianus*, el carácter preeminentemente teológico y religioso de la unidad de la especie humana [40]. En el agudo debate con el obispo Quevedo, afirma la correlación entre la unidad del género humano y la universalidad de la fe cristiana:

> Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo y a todas igualmente rescibe y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos ni mete debajo de servidumbre [41].

El acento de Las Casas no cae en la obvia constatación de que

> ...las diferencias somáticas entre ellos [españoles e indígenas] eran escasas y no alteraban la figura humana, y de que incluso entre todos los individuos de uno y otro sexo era posible la fecundación [42],

sino en la similitud ontológica de la común racionalidad, y en la igual capacidad de responder eficazmente a la gracia soteriológica divina. Forja, pues, Las Casas, una peculiar y fértil conjuga-ción entre el cosmopolitismo racionalista estoico, la concepción cristiana de la unidad del género humano y la comprobación de la similitud sustancial entre los europeos y los indígenas. Todo ello redunda en el enunciado categórico que ya hemos citado: *todas las naciones del mundo son hombres* [43].

Incluso está dispuesto a asumir positivamente la base filosófica de sus contrarios: la argumentación que hace Aristóteles, en el primer libro de *La política*, acerca de la esclavitud natural. A pesar de que en cierta ocasión dijese sobre el gran filósofo peripatético que "era gentil y está ardiendo en los infiernos" [44], se da perfecta cuenta de la precariedad de esa posición e intenta, en un contexto de mayor serenidad reflexiva, refutar que los indígenas americanos pertenezcan a la categoría aristotélica de siervos *a natura*. Indica que son tres los rasgos que demuestran su plena humanidad: la armonía de su presencia física ("son de muy buenas disposiciones de miembros"), la prudencia y sabiduría de su vida política ("tienen orden de república, tienen prudencia gubernativa y electiva") y la inteligencia individual que poseen ("se hallan tener suficiente ciencia y habilidad para saber regirse") [45]. En el transcurso de su exégesis, empero, desarrolla una línea de interpretación que es evidentemente ajena a *La política*, y que cuadra más con su universalismo cosmopolitista que con la intencionalidad aristótelica. De esta manera, el siervo de Aristóteles se convierte en un extraño monstruo, difícil de encontrar, contrario a la intención del pensador griego que era recalcar la superioridad de los helenos sobre los bárbaros y la justificación de la servidumbre forzosa de los segundos.

Una exposición similar se encuentra en Diego Covarrubias, en su tratado de 1547, *De iustitia belli adversus indos*, en el que este discípulo de Vitoria llega a la conclusión de que los aborígenes americanos no caen dentro de la categoría de esclavo natural de Aristóteles.

> Entiendo que sus palabras se refieren a los hombres creados por la naturaleza de tal manera que andan errantes por los campos, vagabundos y sin ley, sin forma alguna política; en fin, diré hombres nacidos para obedecer y para servir a otros como bestias y fieros animales a los cuales son semejantes, cuando dice Aristóteles que se puede ejercitar sobre éstos el arte de la caza como contra las fieras. Pero yo dudo que los indios se cuenten entre el número de éstos... Viven en urbes, ciudades y aldeas, nombran reyes, a quienes obedecen, y ponen en práctica otras muchas cosas; lo que demuestra que tienen conocimiento de las artes mecánicas y la moral, y *están dotados de razón...* [46].

En las dos últimas referencias se muestra claramente el agudo problema teórico que la concepción aristotélica del esclavo por naturaleza, presentó a los teólogos hispanos que intentaron explicar la inferioridad cultural de los aborígenes americanos [47]. La aporía principal resulta de la incompatibilidad entre la idea aristotélica de unos seres congénitamente inferiores, que por naturaleza existen para servir y que justamente pueden ser subyugados militarmente, y la visión cristiana de la unidad esencial del género

---

[39] *Ibid.*, l. 3, c. 149, t. 3, pág. 343.
[40] "Utopía y primitivismo en Las Casas", *op. cit.*, págs. 315-327.
[41] *H. I.*, l. 3, c. 149, t. 3, pág. 343.
[42] "Utopía y primitivismo en Las Casas", *op. cit.*, pág. 324. No comparto la hipótesis de Maravall sobre el "patente nivel de secularización" del pensamiento lascasiano.
[43] Las Casas busca evidencias de la inteligencia y racionalidad indígena incluso en sus astutos esfuerzos para librarse de la opresión europea. Si finalmente fracasan, se debe a la diferencia cualitativa en tecnología militar. *H. I.*, l. 3, c. 92, t. 3, págs. 142-145.
[44] *Ibid.*, l. 3, c. 149, t. 3, pág. 343.
[45] *Ibid.*, l. 3, c. 151, t. 3, págs. 348-351.
[46] Reproducido por Luciano Pereña Vicente, *Misión de España en América (1540-1560)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, pág. 205 (énfasis añadido).
[47] Este asunto lo discute excelentemente Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, passim.

humano, fortalecida, en el curso de los siglos, por la concepción estoica de la universalidad de la razón. Esto causa dificultades en ambos extremos: por un lado, a Sepúlveda, quien al intentar utilizar la noción aristotélica para legitimar la conquista y el gobierno "heril" de los nativos americanos, entra en conflicto con la doctrina cristiana de la unidad esencial de todos los seres humanos; por otro lado, a Las Casas y a Covarrubias, en los momentos en que intentan demostrar que los siervos por naturaleza a que se refiere Aristóteles son unos seres tales que, en la realidad histórica son casi inexistentes, sin notar que el filósofo helénico cree referirse a grandes multitudes de bárbaros. Francisco de Vitoria, por su parte, con mucha agudeza, intenta resolver el problema mediante el recurso a la tutoría educativa. Pero vacila al enfrentarse ante la posibilidad de que tal explicación sirva para legitimar la conquista armada de los aborígenes [48].

Este problema se crea, en buena medida, gracias al uso, por todos los que participaron en la discusión, de una hermenéutica ahistórica, incapaz de ubicar los textos de Aristóteles en su específico contexto temporal y cultural, muy distinto al creado en el siglo dieciséis por la confrontación entre europeos e indígenas.

La postura de Las Casas se impuso a nivel teológico y jurídico. En el ámbito teológico, gracias a la bula *Sublimis Deus* del Papa Pablo III [49], según la cual:

> El Dios sublime amó de tal manera al género humano, que creó al hombre de tal condición... que también pudiera llegar hasta el mismo Bien sumo inaccesible e invisible y contemplarlo cara a cara... Todos los hombres pueden recibir las doctrinas de la fe...
> El enemigo del mismo género humano, que se opone siempre a todos los hombres buenos para perderlos... excitó a algunos secuaces suyos que, deseando saciar sus apetitos, tuvieran el atrevimiento de afirmar por todas partes que a los indios... hay que reducirlos a nuestro servicio, con el pretexto de que están privados de la fe católica, a manera de animales irracionales [*bruta animalia*]. Y los reducen efectivamente, a servidumbre, apremiándolos con tantos trabajos, con cuantos apremian a los animales irracionales [*bruta animalia*] que tienen a su servicio.
> Nos... considerando que los mismos indios [son] verdaderos hombres... capaces de recibir la fe cristiana... Decretamos y declaramos con nuestra autoridad apostólica, que los referidos indios y todos los demás pueblos que en adelante vengan al conocimiento de los cristianos, aunque se encuentren fuera de la fe de Cristo, no han de estar privados de su libertad, ni del dominio de sus cosas... ni deben ser reducidos a servidumbre; y que es írrito, nulo y de ningún valor ni momento lo que de otra manera se haga; y que hay que invitar a los mismos indios y a las demás naciones a recibir la mencionada fe de Cristo con la predicación de la palabra de Dios y con los ejemplos de una buena vida [50].

Al nivel teórico, triunfó también en el campo jurídico, con las Leyes Nuevas, que recalcan la siguiente voluntad de las autoridades españolas:

> Por que nuestro principal intento y voluntad siempre ha sido y es de conservación y aumento de los indios y que sean... tratados como personas libres... encargamos y mandamos a los del dicho Consejo [de Indias] tengan siempre muy gran atención y especial cuidado sobre todo de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios y... mandamos proveer que de aquí en adelante por ninguna vía se hagan los indios esclavos...[51].

Entre Lewis Hanke y Lino Gómez Canedo hubo hace varios años una cordial aunque intensa divergencia sobre el punto central de la disputa. De acuerdo a Hanke, la cuestión giraba sobre la naturaleza o esencia de los indígenas: ¿son seres humanos o bestiales irracionales? Según Gómez Canedo, el eje del debate, por el contrario, no era la humanidad de los aborígenes, cosa que en su opinión no estaba realmente negada, sino si éstos tenían derecho a su libertad individual, al dominio de sus cosas y tierras, y si podían ser compelidos a trabajar para el bien primario de los castellanos [52]. Me parece que el análisis de los textos revela cuán imbricadas estaban ambas cuestiones. No obstante, el peso del debate favorece la postura de Gómez Canedo. A pesar de las palabras a veces extremadamente denigrantes de personas como Tomás Ortiz, muy pocas personas estaban dispuestas a negar que los indios fuesen más cercanos a los europeos que a las bestias irracionales. El problema era si estaban dotados de una *racionalidad inferior*, la que, por ende, les imposibilitaría instruirse plenamente en la fe cristiana y gobernarse adecuadamente, como personas o como pueblo; lo que conllevaría la necesidad de cierta compulsión estatal. Cuando el deán de Santo Domingo de La Española, Rodrigo de Bastidas, opina ante el Consejo de Indias que los nativos americanos "todos son bestiales e incapaces y así viven y mueren bestialmente", no cree emitir una afirmación de antropología filosófica, sino piensa que describe el estado de salvajismo o barbarie cultural de los pueblos indígenas [53]. Tal salvajismo puede tener diversas implicaciones, pero los que lo esgrimen coinciden, al menos, en que conlleva la incapacidad de auto-gobierno y la necesidad de un régimen de trabajo obligatorio.

---

[48] *De indis*, en Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, *op. cit.*, págs. 664-665, 723-724.

[49] Véase Gustavo Gutiérrez, "Las Casas y Paulo III", en: *Páginas* (Lima), vol. 16, No. 107, febrero de 1991, págs. 33-42.

[50] El texto lo cita Bartolomé de Las Casas en *Del único modo...*, *op. cit.*, págs. 365-367. También lo reproduce en su integridad Mariano Cuevas, *op. cit.*, vol. I, págs. 263-265. Acerca de *Sublimis Deus*, véase Lewis Hanke, "Pope Paul III and the American Indians", en: *Harvard Theological Review*, vol. 30, 1937, págs. 65-102. Cuatro días antes había enviado el breve *Pastorale officium* al cardenal Tabera, Arzobispo de Toledo, autorizándole a "aplicar la pena de excomunión *latae sententiae ipso facto incurrenda* a cada una de las personas de cualquier dignidad, estado, condición y grado que sean" que esclavizen a los indígenas. En Hernáez, *op. cit.*, tomo I, págs. 104-105.

[51] En Richard Konetzke, *Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica* (3 vols.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1958, vol. I, pág. 217.

[52] Hanke, *La humanidad es una...*, *op. cit.*, págs. 22-81; Gómez Canedo, "¿Hombres o bestias? (Nuevo exámen crítico de un viejo tópico)", en: *Estudios de historia novohispana*, México, vol. I, 1967, págs. 29-51.

[53] Citado por Hanke, *La humanidad es una...*, *op. cit.*, pág. 77. En lo que sigue, difiero de los matices específicos de la interpretación que hace Hanke de afirmaciones como la de Rodrigo de Bastidas.

Es interesante apuntar que, en ciertas ocasiones, Las Casas admite el escaso desarrollo civilizatorio de varios pueblos indígenas. Pero eso, en su opinión, no justifica la esclavitud individual, ni la pérdida de señorío colectivo. Se requiere, por el contrario, una ardua y larga labor de educación e instrucción, la cual debe conducirse por medios pacíficos, suaves y persuasivos, nunca de manera violenta y bélica. Además, señala con agudeza y tino, no puede olvidarse que también España fue, siglos atrás, una nación de pocos logros culturales.

Sublimis Deus vincula la racionalidad con la capacidad de asimilar plenamente la religiosidad cristiana. La escasez y deficiencia de la primera se demuestra mediante su precaria educación teológica. No obstante, el objetivo final y central es su libertad o servidumbre socioeconómica y política:

> Y los reducen efectivamente, a servidumbre, apremiándolos con tantos trabajos, con cuantos apremian a los animales irracionales [*bruta animalia*] que tienen a su servicio.

De nunca poder ser íntegramente cristianos, de tener una inteligencia deficiente, entonces, podrían ser esclavizados y sus bienes confiscados. Si, por el contrario, eran idénticos en naturaleza a los europeos, "no han de estar privados de su libertad, ni del dominio de sus cosas". El quid de la divergencia no era tanto la esencia de los seres encontrados en América, sino la legitimidad, o falta de ella, de la instrumentalización de su trabajo y recursos para el bienestar social y económico de los europeos.

Las declaraciones formales, teológicas y jurídicas, en favor de la libertad de los indígenas no pudieron evitar, sin embargo, que la afirmación de la plena humanidad de los indígenas se negase de múltiples maneras. A pesar de *Sublimis Deus*, algunos clérigos se negaron por años a administrar la eucaristía a los indígenas, por considerarlos incapaces de ser verdaderos cristianos. Tampoco, durante el primer siglo de dominio colonial, eran aceptados al sacerdocio [54]. Varios importantes religiosos dominicos de Nueva España se opusieron, en 1544, a que los indígenas estudiaran para clérigos ya que:

> Ninguno fruto se espera de su estudio... porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fé ni las razones dellas, ni su lenguaje es tan copioso que se pueda por él explicar sin grandes impropiedades que fácilmente pueden inducir en errores. Y de aquí se sigue que no deben ser ordenados, porque en ninguna reputación serian tenidos más que si no lo fuesen. Porque aun el sacramento de la Eucaristía no se les administra por muchos motivos, que personas muy doctas é religiosas para ello tienen... Cosa muy necesaria queda que se les debe quitar el estudio [55].

Esa afirmación era parte de un debate sobre la propiedad de ordenar nativos al sacerdocio. Su tesis no pasó sin controvertirse. Años antes, un grupo de franciscanos misioneros en México, en carta al Emperador, habían articulado una postura diametralmente opuesta:

> Digan lo que dizen questos son yncapaces, ¿cómmo se sufre ser yncapaces con tanta sumptuosidad de edificios, con tanto primor en obrar de manos cosas subtiles... finalmente, muy abiles para ser disciplinados en vida ética, política é yconómica... ¿Que diremos de los hijos de los naturales desta tierra? Escriben, leen, cantan canto llano e de órgano contrapunto, hacen libros de canto, enseñan a otros, la música e regocijo del canto eclesiástico en ellos está principalmente, e predican al pueblo los sermones que les enseñamos, e dícenlo con muy buen espíritu... Y ese Soberano Dios que obra milagros escondidos en sus corazones, lo sabe e aun en los actos de fuera lo podrán ver aquellos a quien ignorancia o malicia no ciega [56].

El franciscano Bernardino de Sahagún en su extraordinaria obra, fuente riquísima para el conocimiento de la cultura náhuatl, *Historia general de las cosas de Nueva España*, reafirma lo explicitado anteriormente por sus hermanos frailes.

> Es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del mismo tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos... Son hábiles para todas las artes mecánicas... son también hábiles para aprender todas las artes liberales, y la santa Teología, como por experiencia se ha visto en aquellos que han sido enseñados en estas ciencias...[57].

Sahagún relata sus esfuerzos para propiciar la educación liberal de los nativos. Cuando comienzan sus esfuerzos a dar buen fruto, se despierta la oposición firme de muchos peninsulares, quienes "comenzaron a poner objeciones diversas y a oponerse a nuestra empresa" [58]. La raíz de la oposición parece filosófica —duda radical sobre la capacidad racional de los nativos—; en realidad, parte del astuto temor a que se erode una de las bases de su hegemonía social y económica: el monopolio educativo. ¿Qué necesidad tienen labriegos y obreros de obtener una educación superior? Astutamente, asevera Robert Ricard, quien no puede ser acusado de antagonismo contra las órdenes religiosas católicas ni a su obra en México, a cuyo estudio dedicó largos años de fructífera labor intelectual:

> La causa principal de la vehemente oposición al colegio de Tlatelolco por parte del clero y la opinión general

---

[54] Hanke, "Pope Paul III and the American Indians", *op. cit.*, págs. 95-96.

[55] *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias* (42 vols.) (Joaquín Pacheco, Francisco Cárdenas y Luis Torres de Mendoza, eds.). Madrid: Imp. de Quirós, 1864-1884, vol. 7, págs. 541-542.

[56] Citado por Cuevas, *op. cit.*, vol., I, pág. 262. La misiva es del 6 de mayo de 1533; encabeza las firmas el provincial de los franciscanos en la Nueva España, fray Jacobo de Testera.

[57] *Historia general de las cosas de Nueva España* (1482). México, D. F.: Editorial Porrúa, 1985, pág. 20.

[58] Citado por Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, pág. 344.

radica precisamente en que la mayoría de los españoles en México no quería ver a los indios formarse para el sacerdocio [59].

Tal formación hubiese sido el primer paso para asumir plenamente el gobierno propio, primero en asuntos eclesiásticos, y posteriormente en los políticos y sociales.

La posibilidad de ingresar al sacerdocio estuvo vedada a los indígenas durante todo el siglo dieciséis, incluso en México, donde el Consejo Eclesiástico decidió contra la creación de un clero nativo, en 1555 [60]. De acuerdo a Ricard, en su *opus magnum* sobre la evangelización de México, la exclusión de los nativos del sacerdocio constituyó un error mayúsculo.

> La Iglesia mexicana, como la del Perú... resultó una fundación incompleta. O mejor dicho, no se fundó una iglesia mexicana, y apenas se sentaron las bases para una Iglesia criolla; lo que se fundó, ante todo y sobre todo, fue una Iglesia española, organizada conforme al modelo español, dirigida por españoles y donde los fieles indígenas hacían un poco el papel de cristianos de segunda categoría... No fue una Iglesia nacional; fue una Iglesia colonial... Hasta la vida religiosa en su forma más humilde quedó prohibida a los indios... Este error impidió que la Iglesia mexicana arraigara hondamente en la nación y le dió el aspecto de una institución extranjera que se mantenía en estrecha dependencia de la metrópoli [61].

En 1568 se emite una cédula real reprendiendo al obispo de Quito por haber

> ...dado órdenes [sacerdotales] a mestizos... lo cual, como podéis considerar, es de gran inconveniente por muchas razones y la principal por... no ser las personas a quien se han de dar las dichas órdenes, recogidas, virtuosas y suficiente... Por agora no las daréis a los dichos mestizos de ninguna manera...[62].

Enterado de la intención de las autoridades eclesiásticas peruanas de ordenar como sacerdores a mestizos, Felipe II, en 1578, lo prohíbe mediante cédula real, "hasta que habiéndose mirado en ello, se os avise de lo que se ha de hacer" [63]. Ese "mirarse en ello" tardó una década. En 1588, el mismo monarca, tras intenso debate en el Consejo de Indias, determinó que podía ordenarse como sacerdotes y monjas a mestizos y mestizas de probada virtud y conocimientos. La cédula no otorga ese mismo derecho a los indígenas de pura sangre, los cuales durante todo el siglo decimosexto quedarían excluidos de los estados religiosos [64].

La discusión fue, en primera instancia, teológica; pero, si no olvidamos la indisoluble unidad entre el discurso teológico y el político en el siglo dieciséis como clave hermeneútica fundamental para descifrar las afirmaciones controvertibles emitidas en los debates sobre la conquista, veremos sus implicaciones extraeclesiásticas. Si los nativos tienen capacidad para el sacerdocio y la guía espiritual de las almas, ¿no la tienen también para el gobierno propio y la conducción temporal de sus asuntos? La cuestión de la educación está indisolublemente ligada con el problema de la libertad personal y la auto-determinación de los pueblos. Para evitar esta posible consecuencia se multiplicaron los testimonios sobre los "vicios" inveterados de los nativos: "falta de autoridad, embriaguez, ineptitud para el trabajo intelectual, para el régimen de las almas y para el celibato..." [65].

La tesis de la inferioridad de los indígenas, de su infrahumanidad o semibestialidad, a pesar de múltiples declaraciones contrarias, se mantuvo viva y a flor de piel. La reitera Bernardo de Vargas Machuca, gobernador de la Isla Margarrita, en 1610, en una respuesta truculenta a la controvertida "Brevísima destrucción de las Indias" (1552) de Bartolomé de las Casas. De acuerdo a Vargas Machuca, gracias a la influencia de Satanás, los aborígenes americanos no son sino *bruta animalia*.

> La malizia del demonio hordinariamente pretende quitar la rrazon á los humanos, para que queden convertidos en *brutos animales*, por cuyo camino a poseido tanto tiempo estos yndios... A todo tranze es la gente más cruél del mundo, puse quanto son brutos, tanto son crueles, y es mi opinion y de muchos que los an tratado, que para pintar la crueldad en su punto y con propiedad, no ay más que rretratar un yndio... gente sin... rrazon, visçiosa y sin honrra... áun son más brutos que los animales yrraçionales... Los más son ydólatras y hablan con el Diablo...[66].

En la introducción y exhortación a la lectura de esta obra, Zoyl Diez Flores, amigo y colega de Vargas Machuca, añade su apreciación negativa de los nativos:

> Estas gentes son de su naturaleza bárbaras y sin prudencia alguna, contaminadas con barbáricos viçios... Y ansí, pudieron ser por armas forçados y la guerra de derecho natural es justa contra los tales, pues los que no tienen de su naturaleça ánimos yngénuos para poder ser Induçidos con la dotrina de las palabras, *es neçesario ponellos como unas bestias en el yugo*...[67].

A mediados del siglo diecisiete (1648), Juan de Solórzano y Pereyra, en *Política indiana*, obra de excepcional

---

59 *Ibid.*, pág. 347.

60 Véase el excelente análisis que de este controvertido asunto hace Ricard, *ibid.*, págs. 342-355.

61 *Ibid.*, págs. 23, 349, 355. Este mismo asunto es sutilmente soslayado por Lino Gómez Canedo en el texto de su estudio sobre la obra misionera franciscana. Sin embargo, en una nota al calce hace una insólita aseveración: "La tan zarandeada cuestión de si en la América colonial hubo o no 'clero indígena' debiera plantearse en forma algo distinta. Los criollos eran también indígenas, y los tales no tardaron en constituir la mayoría del clero americano". *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México, D. F.: Porrúa, 1977, pág. 189, n. 70. Que "los criollos eran también indígenas" es una distorsionadora confusión étnica, que procede de sus intenciones apologéticas, que no creo sea aceptable para criollos ni indígenas.

62 Konetzke, *Documentos...*, *op. cit.*, vol. I, pág. 436.

63 "R. C. que no se dé órdenes a mestizos", en: *Ibid.*, pág. 514.

64 "R. C. sobre las facultades para dar las órdenes de sacerdote a mestizos y admitir en los monasterios de monjas a mujeres mestizas", en: *Ibid.*, págs. 595-596.

65 Ricard, *op. cit.*, pág. 349.

66 Bernardo de Vargas Machuca, "Apologías y discurssos de las conqistas occidentales", en: Fabié, *op. cit.*, t. 71, págs. 225-227 (énfasis añadido).

67 *Ibid.*, pág. 212 (énfasis añadido).

importancia, como tercer título válido, después de la disposición providencial divina y el descubrimiento/ocupación, para legitimar el dominio castellano sobre el Nuevo Mundo, articula la tan repetida tesis sobre la inferioridad intelectual de los indígenas. Asevera:

> Se pudo entablar justa y legítimamente el dominio supremo de nuestros Reyes: por ser ellos tan bárbaros, incultos, y agrestes que *apenas merecían el nombre de hombres*... De donde podemos tomar el tercer título, y que tampoco es de despreciar en los que se hallasen de condición tan silvestre que no conviniese dexarlos en su libertad por *carecer de razón*... como realmente se dice que lo eran muchos en muchas partes. Y aún se atrevió á afirmarlo de todos generalmente Fr. Tomás Ortiz, Obispo del Darién, en presencia del Señor Emperador Carlos V. Porque los que llegan á ser tan brutos, y bárbaros, *son tenidos por bestias más que por hombres*... Porque para hacerlos Christianos, *era primero necesario hacerlos hombres*, y obligarlos, y enseñarlos á que se tuviesen, y tratasen por tales, y como tales [68]. ■

[68] *Política indiana* (5 vols.). Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1930, l. 1, c. 9, t. 1, págs. 92-94.

ACTUALIDAD PASTORAL
1968 • 1992
25 AÑOS

Director: Monseñor Vicente Oscar Vetrano
Vicario Episcopal para la Cultura

PREMIOS PERIODISTICOS OBTENIDOS
"EL CIERVO" (1973 • Barcelona)
"SANTA CLARA DE ASIS" (1977 • Buenos Aires)
"SAN GABRIEL" (1980 • Buenos Aires)
"APTA-RIZZUTO" (1989 • Buenos Aires)
"SANTA CLARA DE ASIS" (1990 • Buenos Aires)

ACTUALIDAD PASTORAL *cumple veinticinco años ininterrumpidos y nunca pierde actualidad. Hace 24 años acompaña con equilibrio y valentía al ser y al quehacer de los cristianos en Argentina, en América Latina y en el mundo. En cada número el contenido de varios libros: noticias de teología y de actividad eclesial en Argentina y en el mundo, cuestiones ecuménicas, discusiones morales, temas de formación tratados por especialistas, reportajes, guiones de predicación, comentarios de libros, etc.*
Es un instrumento indispensable de información, reflexión y diálogo.

SUSCRIPCION EXTERIOR (VIA AEREA)
el equivalente a U$S 40.-
(pagaderos sobre Nueva York)

C.C. 140
Abel Costa 261
(1708) Morón (B)
☎ 627-2806
Argentina
Lunes a Viernes de 9 a 12:30

envío
Revista mensual de la Universidad Centroamericana (UCA) de Managua, Nicaragua.

Suscripción anual:
• Nicaragua C$ 100
• América Latina y Centroamérica US$ 30
• Canadá y Estados Unidos US$ 32
• Demás Países US$ 40

Cheques y comunicaciones deben dirigirse a:

Revista Envío
Apartado Postal A-194, Managua, Nicaragua
Tel. 72572 y 74888

YA SALIO RIBLA 12

BIBLIA: 500 AÑOS
¿Conquista o Inclusión?

ELSA TAMEZ
JAIME REYNES
RENE CASTELLANOS
DAGOBERTO RAMIREZ
NESTOR O. MIGUEZ
CARLOS MESTERS
CARLOS A. DREHER
HAROLDO REIMER
IVONI RICHTER REIMER

CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS

Hacer teología... 500 años después

Arnoldo Mora Rodríguez

1. V Centenario y evangelización

Durante todo el año 1992 se han celebrado en el ámbito internacional los llamados "500 años del descubrimiento de América". Desde el Vaticano, Juan Pablo II se refiere, con no disimulado entusiasmo, a la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas un 12 de octubre de 1492, como "el inicio de la evangelización de las tierras americanas". Más aún, para esa fecha histórica del 12 de octubre se convoca a la IV Reunión del CELAM en las tierras mismas a que llegó Colón, una de las cuatro islas mayores del Caribe. Concretamente, en República Dominicana, parte de la Isla de Santo Domingo, se convoca a la máxima asamblea de la Iglesia Católica latinoamericana a celebrar esta nueva y solemne reunión del CELAM, una especie de concilio o sínodo regional en torno al tema de "la nueva evangelización" de este subcontinente que, sobre todo en las últimas décadas, parece ocupar un lugar central en las preocupaciones de Roma.

Prueba, la más reciente, de lo que venimos diciendo es que la prensa (1) anuncia que el Papa Juan Pablo II, convaleciente aún de una grave operación, hará su primer viaje después de la intervención quirúrgica a la Isla de Santo Domingo para inaugurar la Conferencia del CELAM.

De lo anterior nos es lícito concluir que la Iglesia entiende que no se trata solamente, ni principalmente, de hacer celebraciones y conmemoraciones históricas, tan solemnes y pomposas como vacuas, sino de aprovechar la fecha histórica para provocar una honda y, esperamos, autocrítica reflexión pastoral, que sirva para inducir a una presencia visible de la Iglesia más acorde con los valores fundamentales del Evangelio, es decir, de iniciar al fin una verdadera evangelización de este subcontinente con cuya conquista se inició históricamente la expansión de Occidente y su religión, por el mundo entero.

Todos estos indicios denotan que los tonos triunfalistas con que se pretendían rememorar las efemérides del pasado, han sido opacados por las preocupaciones pastorales del presente... Y no es para menos.

2. Contexto actual de la evangelización

Cabe, entonces, que nos preguntemos, desde nuestra realidad latinoamericana, qué se encierra detrás de la palabra "evangelización", qué ha significado como experiencia colectiva en los destinos históricos de los pueblos de "nuestra América" (para emplear la afortunada expresión salida de la pluma de José Martí) la llegada del Evangelio junto con las célebres carabelas de Colón y mezclado, por no decir identificado, con las temibles espadas de Castilla, el reino más poderoso de la Europa de entonces.

Más aún, es evidente que ni la América Latina de hoy, ni la Iglesia de hoy, ni el mundo en general de hoy, son los mismos de los de hace 500 años. Estamos en la obligación, por ende, de preguntarnos qué del pasado tiene vigencia hoy, porque sólo así tiene sentido que celebremos una fecha histórica. Los hechos son del pasado, pero la conciencia que de los mismos tenemos, proviene de la problemática del presente y de los proyectos utópicos que hacia el futuro arrojemos.

Esta obligación incumbe, en primer lugar, a los cristianos: a la cristiandad occidental en general, por haber sido los autores históricos de la llegada del cristianismo a estas tierras, pero, de modo particular, a los cristianos nacidos en esta región y convertida, en esta segunda mitad del siglo XX, en una parte importante del Tercer Mundo, es decir, de ese Sur geográfico y político que, desde la llegada de Colón, ha suministrado la mano de obra esclava y las materias primas baratas de un Norte colonial e imperialista.

Fue en lo que hoy es América Latina, donde se inició el proceso del expansionismo europeo y en donde la cultura occidental se fue convirtiendo en la cultura de todo el planeta, hasta el punto de que, luego de la caída del Muro de Berlín en los primeros días de noviembre de 1989, se ha hecho evidente a los ojos de todos que toda otra forma de expresión cultural corre el riesgo de una pronta desaparición. Estamos a las puertas de un nuevo

1) Cable de la agencia *France Press* proveniente del Vaticano, aparecido en el periódico *La Nación* (Costa Rica) del jueves 8 de octubre de 1992, pg. 34A.

siglo y, si se quiere, de un nuevo milenio. Esto no es solamente un cambio de período cronológico, una vuelta importante en las páginas del calendario. Es mucho más.

3. Trasfondo filosófico

Se trata muy seguramente del inicio de una nueva era en la historia de la humanidad, que parece iniciarse con el triunfo de la hegemonía de Occidente en todos los pueblos de la tierra.

Todo parece indicar que el ciclo de las revoluciones que caracterizó al siglo XX, se ha cerrado, al menos en un futuro inmediato. Occidente hoy hegemoniza sin contrapeso el mundo entero, pero su visión del mundo *(Weltanschauung)*, su "Absoluto" para decirlo en palabras de Hegel, ha cambiado profundamente.

Hace 500 años su visión del mundo era teológica, hoy es científico-técnica, haciendo realidad la filosofía de la historia del gran ideólogo de la revolución industrial en su primera fase, Augusto Comte, quien decía que la historia humana se divide en tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo o científico, siendo éste último aquel en el que vivimos. Hoy la ciencia y la tecnología se han convertido, según las palabras de Heidegger (2), en el destino único de Occidente y, con ello, de la humanidad toda entera.

Los orígenes de esta concepción se remontan, como lo hemos señalado en líneas anteriores, a la racionalidad griega, pero sólo ha llegado a su expresión moderna gracias a la formulación del método científico experimental, iniciada en el Renacimiento, y cuya versión definitiva debemos a Galileo.

No obstante, quien mejor ha sintetizado lo que para la cultura occidental representa la ciencia, ha sido Max Weber, para quien lo propio de la ciencia occidental ha sido la separación entre fines y medios, convirtiendo la racionalidad científica en el intento sistemático de adecuar los medios a los fines (3). Estos últimos no son científicos, sino decisiones políticas que provienen de una voluntad muy cercana al "imperativo categórico" de la ética kantiana, o a la "voluntad de poder" de Federico Nietzsche (4).

En última instancia, lo que busca la racionalidad científica es la adecuación de los medios a los fines, es decir, una funcionalidad que ve en la eficacia práctica un criterio o instancia última de verdad. La ciencia se reduce, así, tan sólo a una estrategia en vistas a transformar la realidad objetiva, tanto material como humana, en función de los fines previamente establecidos.

El pragmatismo, única escuela filosófica original de los Estados Unidos, ha llevado esta concepción hasta sus últimas consecuencias, despojando incluso a la epistemología científica de su carácter formal, que tanto enfatizaba la tradición filosófica del racionalismo europeo (para Descartes, la ciencia no son sus resultados sino su método).

Sin embargo, la diferencia es más de matiz que de naturaleza: el racionalismo (francés) y el idealismo (alemán) definen la filosofía como un quehacer de la conciencia o actividad del sujeto pensante, mientras que los anglosajones (sea en la versión empirista inglesa, sea en la versión pragmatista estadounidense) enfatizan la eficacia práctica y sus resultados utilitarios.

4. Consecuencias para el Tercer Mundo

Es esta racionalidad de la eficacia de la acción humana la que se ha impuesto a escala universal como concepción del hombre, tras la hegemonía de la cultura occidental, y con ella pretenden las potencias occidentales imponer hoy "un nuevo orden internacional", esto es, la más reciente versión de esa voluntad omnímoda de poder por la que Nietzsche definía al "superhombre" u hombre ideal, que terminaría por imponerse en la cultura futura (5).

Para los países hegemónicos, la actual revolución científico-técnica les ofrece una autosuficiencia tal que pueden prescindir de los pueblos periféricos. Para éstos, lo anterior significa que su relación con las potencias hegemónicas cambia. Se pasa de la "dependencia" a la "prescindencia".

La expresión orgánica de esta voluntad de poder es el Estado. Por eso la función del Estado cambia. Busca cada vez más fundarse no en la expresión orgánica de la violencia, según la clásica concepción del *Leviatán* de Hobbes, sino en una especie de labor gerencial, diluyendo sus funciones en aquellas que hasta ahora eran propias de la sociedad civil. De ahí que el Estado se reduzca a las tareas de policía (nacional o internacional) y de administrador o gerente ejecutivo de los intereses financieros de quienes hegemonizan la sociedad civil. En cuanto al Tercer Mundo, únicamente están dispuestos a intervenir cuando sus intereses mercantiles de alguna manera se ven afectados, como se vio en el caso de la Guerra del Golfo, o cuando se trata de enfrentar un rival que amenaza sus pretensiones geopolíticas, como se dio en el caso de la invasión estadounidense en Panamá.

Careciendo de los recursos científico-técnicos, los países periféricos se ven abandonados a su suerte, luego de haber sido por siglos expoliados. Los organismos financieros internacionales les imponen sus recetas, pensando más en sus intereses que en los de estos países, sin tomar en cuenta las condiciones reales de miseria y subdesarrollo en que se debaten crónicamente. Se les culpa del deterioro ambiental y de la destrucción ecológica, pero los países industrializados, causantes de la mayor destrucción, se niegan a tomar medidas que les obliguen

---

2) Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*, Neske, Tubingen, 1962.
3) Hinkelammert, Franz: *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987, pgs. 81 ss.
4) *Idem.*

5) Metz, Johann Baptist: "Libertad solidaria. Crisis y cometido del espíritu europeo", en: *Concilium*, revista internacional de teología, No. 240, Abril 1992, pg. 139.

a poner un poco de disciplina dentro de sus propias economías, como se ha visto patéticamente en la Conferencia de Río.

Y todo eso, so pena de morir de hambre. Nunca como hoy las potencias del Norte se cierran sobre sí mismas, olvidándose de que durante siglos gran parte de su población encontró refugio y esperanza en estas tierras, frente a las crisis económicas y las guerras que asolaban a sus propios países.

5. Hacia una "nueva evangelización"

Es dentro de este contexto que la Iglesia se apresta a rememorar la llegada del cristianismo a nuestras costas, llevada a cabo hace 500 años, hablando de una "nueva evangelización". Por eso, creemos que ha llegado el momento, hoy más que nunca, de que los cristianos de América Latina nos preguntemos, como lo han hecho algunos grandes teólogos europeos frente a la coyuntura histórica de su propio contexto cultural y político (6), qué significa ser cristiano hoy, qué es el cristianismo en concreto.

Pero nuestra manera de responder a esas preguntas difiere sustancialmente de los enfoques europeos, en primer lugar porque nuestro contexto cultural es diferente.

Hemos visto que los países industrializados del Norte viven un proceso creciente de secularización, son sociedades postnietzscheanas donde "Dios ha muerto" y cuyo "verdad y Absoluto" se inspira en la racionalidad científico-técnica (7). La visión del mundo de todas las culturas de los pueblos del Tercer Mundo, en cambio, sigue siendo eminentemente religiosa. De manera particular, América Latina es el único continente del Tercer Mundo culturalmente cristiano.

Pero hay más aún. La década pasada vivió una de las mayores "revoluciones" de la historia del cristianismo: Cristo dejó de ser propiedad de la cultura occidental y fue apropiado por las grandes masas de creyentes del Tercer Mundo. Algunos datos bastan para mostrarlo fehacientemente: más del 50% de los bautizados en la Iglesia Católica viven en América Latina, y como latinos, son cada vez más los fieles de la Iglesia Católica de los Estados Unidos. En América Latina se encuentra el país con mayor número de católicos en el mundo y con la mayor cantidad de obispos: Brasil.

En cuanto a las iglesias provenientes de la Reforma Protestante, 37% de sus creyentes viven hoy al sur del Sahara, en el continente africano.

Si Cristo es hoy una realidad tercermundista, a pesar de que el cristianismo fue históricamente implantado por Occidente como un valor proveniente de su cultura, debemos preguntarnos por qué son masivamente de nuevo los pobres, como en tiempos de la Iglesia Apostólica (8), los que aceptan la Buena Nueva o Evangelio aportado por Jesús. Quizás esto se deba a que uno de los pocos puntos de encuentro entre la cultura occidental, impregnada de una racionalidad científico-técnica, y las culturas tradicionales del Tercer Mundo, sean los valores religiosos.

Pero, sobre todo, creo yo que la razón estriba en que la tradición religiosa judeo-cristiana históricamente tuvo su origen en una experiencia de lucha y liberación políticas, tal como se narra en el Libro del Exodo (9), por lo que la fe cristiana expresa y reivindica fundamentalmente los valores de los pobres y de los oprimidos (10), de los que defienden la causa de la justicia y, como los profetas del Antiguo Testamento, denuncian la injusticia de los hombres en nombre de la justicia de Dios, de los que sufren pero dan amor, de los que, en fin, creen con San Juan de la Cruz que "en el ocaso de la vida, seremos juzgados por el Amor". Como ya lo decía Marx (11), detrás del grito de la conciencia religiosa, se oculta un claro mensaje de protesta por parte del oprimido.

6. Aportes de la teología de la liberación

Esto asimila al cristiano tercermundista actual con el creyente de la Biblia, o con el cristiano de la Iglesia primitiva. El cristiano tercermundista lee hoy la Biblia (12) y reinterpreta la historia del cristianismo con ojos no apologéticos, sino recogiendo la experiencia de fe que subyace en los textos de las páginas bíblicas, o de la crónica histórica.

Lo dicho se refleja igualmente en la producción teológica que, sobre todo en tiempos recientes, comienza a darse abundantemente entre los sectores cristianos del Tercer Mundo (13). El contexto histórico-cultural dentro del cual reflexiona el teólogo latinoamericano y, en general, el tercermundista o solidario con el Tercer Mundo, lo hace producir una teología diferente.

En primer lugar, su interlocutor, su "otro", su desafío fundamental, no es la laicización de una sociedad profundamente arraigada dentro de la racionalidad propia de la ciencia analítica o la crítica filosófica, como sucede con el teólogo del Primer Mundo (14), sino la injusticia imperante que, desde la llegada de la civilización occidental, golpea inmisericorde a sectores mayoritarios de la población, especialmente de origen negro, mulato o indí-

6) Ver, por ejemplo, todo el numero 242, de agosto de 1992, de *Concilium*, revista internacional de teología.
7) Kerkhofs, Jan: "¿Hasta qué punto es religiosa Europa?" en: *Concilium*, No. 240, Abril 1992, pg. 111.
8) I Cor. 1, 26-30.
9) Richard, Pablo: "La presencia y revelación de Dios en el mundo de los oprimidos", en: *Concilium*, No. 242, Agosto de 1992, pg. 52.
10) *Idem*.
11) Marx, Carlos: "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844)", en: Marx, Carlos y Engels, Federico: *Sobre la religión*, edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate, Sígueme, Salamanca, 1974, pg. 94.
12) Richard, Pablo: "Hermenéutica bíblica", en: *RIBLA*, revista de interpretación bíblica latinoamericana, No. 11, San José, 1992, pg. 9.
13) Ver recientes publicaciones como *Senderos*, revista de ciencias religiosas y pastorales, ano XV, No. 41, Julio 1992.
14) Cfr. el artículo de Jan Kerkhofs ya citado.

gena (15). La teología tercermundista parte, como experiencia existencial fundante, de la constatación de un mal colectivo e histórico, es decir, cuya responsabilidad debe ser imputada básicamente a quienes poseen el poder (16).

El mal a cristianizar no es una razón que se quiere autónoma, o una libertad que se define como autocreadora, o una cultura y una sociedad que se laicizan, sino un pseudocristianismo ideologizado, que históricamente ha legitimado con demasiada frecuencia la injusticia y la opresión, ha sido la religión de un imperio despótico y de un ejército genocida, o el conjunto de prácticas "piadosas" de una oligarquía que se torna brutal e implacable cuando ve amenazados sus privilegios (17)... Y todos ellos han encontrado no pocas veces, una jerarquía eclesiástica complaciente, por no decir abiertamente cómplice.

Históricamente, en América Latina los profetas han sido la excepción. Y los teólogos, los pocos que ha habido hasta no hace mucho, no eran más que pálidas copias, o ecos caricaturescos, de una teología curial impregnada de apologética y carente de profetismo.

La teología de la liberación, surgida como intento sistemático por hacer una lectura contextualizada del Concilio Vaticano II, ha venido a cambiar esta ominosa situación. Por primera vez ha surgido un pensamiento cristiano propio y original, que por ello mismo ha tenido, y sigue teniendo, repercusión universal. La teología latinoamericana ha venido a renovar y a inyectar una significativa dosis de vitalidad a una teología occidental excesivamente académica, con riesgo de convertirse en una nueva escolástica que se agota en un virtuosismo conceptual.

6.1. Compromiso comunitario de la teología de liberación

Detrás de ese fenómeno real, está la actitud del teólogo latinoamericano que no pretende aislarse en su conciencia individual. Para él, la fe no es una experiencia individual sino la sistematización y explicitación de la experiencia colectiva (18). La fe es vivencia comunitaria y la teología, expresión lúcida de esa conciencia plural.

El teólogo tercermundista no es un yo sino un nosotros, no es una conciencia que se aísla, sino una experiencia que se comparte. De allí el carácter pastoral del quehacer teológico latinoamericano. La teología se origina en una experiencia pastoral y retorna a la práctica pastoral, pero enriquecida con el discurso sistematizado y el análisis crítico de una teología al servicio de una comunidad, de cuyo seno procede y a cuyo servicio está (19).

El teólogo no posee la verdad, tan sólo explicita esa dolorosa verdad vivida por un pueblo, que ve en su fe la esperanza de liberación y la ratificación de sus derechos. Es el pueblo creyente y oprimido, lugar teológico por excelencia, quien anida en su seno como una perla escondida, esa verdad que el teólogo explicita y sistematiza.

Por eso su concepto de Dios, como su conciencia de sí, son radicalmente diferentes de los formulados en la cultura occidental. El hombre, para el pensamiento tercermundista, no es un yo individual sino un nosotros comunitario, un pueblo, una colectividad. El intelectual no es más que el amanuense y portavoz de una vivencia colectiva. Por eso a Dios se le encuentra, como lugar de privilegio, en el rostro del otro o, para repetir la expresión del profeta Jeremías que tanto agrada a E. Lévinas (20), "en la viuda, el huérfano y el extranjero".

6.2. Experiencia de Dios en la teología de la liberación

A Dios se le encuentra saliendo al encuentro de los otros, abriendo sus oídos al clamor del pueblo y comprometiéndose con él. Más que una experiencia de la conciencia individual, solitaria y desarraigada, la experiencia existencial originaria de que se nutre la fe del creyente tercermundista, consiste en un compromiso comunitario de solidaridad e identificación con el pueblo que lucha en la opresión, pero manteniendo viva la esperanza (21).

Sin embargo el teólogo se inserta dentro de una comunidad organizada, que no solamente expresa y nutre su experiencia religiosa, sino su presencia en el mundo. Se trata de las comunidades eclesiales de base, mediante las cuales se da la presencia de los creyentes en el mundo, su inserción en la historia, su manera de cambiarla (22). Las comunidades eclesiales de base son el signo visible de Dios, de su Reino en el decurso de la historia, en este momento de la misma, en el seno de la comunidad social toda entera.

No se concibe la fe vivida en el aislamiento individualista, sino en la comunión permanente con los otros. Las comunidades eclesiales de base son el *sacramentum* o signo concreto de que Dios opera en la historia y, a su través, se construye el Reino. Pero esas comunidades no son islas o *ghetos*, o sectas. Están lúcida y conscientemente insertas en el todo social. Asumen el destino de todos los oprimidos y, al mismo tiempo, permanecen ligadas a la Iglesia Universal o Ecumene.

6.3. Carácter universal de la teología de la liberación

Por eso la teología latinoamericana, aunque plenamente identificada con la circunstancia histórica y cul-

15) Ver el número ya citado de la revista *Senderos*.
16) En casi todas las encíclicas sociales más recientes se hacen exhortaciones en tal sentido.
17) Ver, por ejemplo, Assmann, Hugo: *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, pg. 211.
18) Gutiérrez, Gustavo: *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1982, pgs. 27 ss.
19) *Ibid.*, pg. 237.

20) Levinas, E.: *Totalite et infini. Essai sur l'exteriorite*, Phenomenologica, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961.
21) Boff, Leonardo: *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander, 1985, pg. 193.
22) Boff, Leonardo: *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1985, pg. 197.

tural de este subcontinente, no se considera a sí misma como si fuera una expresión local, una especie de teología regional, o una manifestación folclórica o pintoresca de un cristianismo, universal en su extensión, pero estrechamente localizado en sus manifestaciones históricas.

Por el contrario, la teología latinoamericana de liberación vive su experiencia intelectual de fe como un retorno a las *fuentes más puras que dieron origen a la fe cristiana*, y a las raíces históricas del cristianismo (23).

Se trata no de otra teología, sino de una teología más auténtica, más fiel al espíritu que animó a la primera generación de creyentes en Cristo. Por eso, concibe su misión no apenas frente a la circunstancia histórica y cultural propia de los pueblos de nuestra América Latina, sino ante la cristiandad toda entera.

La teología latinoamericana siempre se ha concebido como ecuménica, no solamente en el sentido de que rechaza los estrechos muros del confesionalismo, sino en el sentido de que concibe su misión profética como válida para toda la cristiandad, sin división de fronteras ni distinción de jerarquías o tradiciones.

Más aún, su denuncia profética abarca a la humanidad toda entera, pues creemos, como Pablo, que la salvación abarca a todos los hombres sin distinción (24). Creemos que la humanidad debe cambiar de rumbo, so pena de una segura autodestrucción, y que es allí, en el ámbito de la historia y en la medida en que los cristianos sean capaces de imprimir un nuevo rumbo a la historia, que se prueba su verdad, que se aquilata su vigencia.

La fidelidad a nuestro pueblo no es un obstáculo sino una condición *sine qua non* de una inserción con la humanidad toda entera y, en particular, con la Iglesia universal. Por eso, la teología pretende ser un discurso, una concepción teórica orgánica formulada en categorías universales, que busca decir algo nuevo, no tanto conceptualmente cuanto vivencialmente, la verdad del Evangelio, siempre vieja y siempre nueva, siempre joven porque es eterna.

6.4. Tono novedoso de la teología de la liberación

Se trata de decir lo mismo pero de una manera radical, como una expresión de autenticidad, con un acento que busca reencontrar la voz del profeta del Antiguo Testamento, la voz de Jesús en el Sermón de la Montaña, la voz de Pablo en el Areópago, la voz del autor del Apocalipsis en Patmos.

Vista desde esta perspectiva, la teología es algo más que una ocupación especializada: es, ante todo, una forma de compromiso histórico y político, que nutre con savia vital el rigor del análisis conceptual (25).

Dios aparece, así, no como una hipótesis explicativa del mundo, o una especulación que procede y prolonga la fabulación mítica, como en la metafísica griega (26), sino como una exigencia de la justicia y una interpelación del amor. A su luz nos descubrimos personas. Dios, en la revelación bíblica, es Palabra que interpela y no gesto que explica. Por eso a Dios se le oye, pero no se le ve (27).

6.5. La cristología en la teología de liberación

No obstante, ese Dios que es trascendencia, es igualmente inmanencia: Dios es Jesús (28). Dios es hombre. En Jesús, a Dios por fin se le ve, se le oye, se le toca. Dios es todo lo humano, lo auténticamente humano. El único absoluto es el hombre, pero el hombre en cuanto realiza al hombre, el hombre en cuanto tiene como fin último al hombre mismo.

Jesús realiza plenamente al hombre. El es Dios, porque es la plenitud de lo humano, la humanidad por excelencia. Es la potencia de Dios en la historia. Jesús es el sentido último de lo que es el humano existir. Existir a la perfección, existir en lo que es la totalidad de lo humano.

Jesús es Palabra, como dice el prólogo del Evangelio de San Juan (29). Por eso, El juzga. Jesús es el paradigma de lo humano, de todo lo humano (30). A su luz descubrimos lo que debemos ser, lo que nos falta por llegar a ser hombres, lo que aún no somos. Jesús es nuestro "aún no", lo "todavía no".

A su luz nos descubrimos pecadores, como muy bien lo señalan los dos primeros capítulos de la carta de San Pablo a los Romanos: todos hemos pecado, y por eso necesitamos de un Redentor (31). Pero entendiendo por pecado aquello que hemos hecho para destruir lo humano, aquello que hemos omitido y que ha impedido que los hombres sean un poco menos deshumanizados.

Por eso únicamente se puede hacer teología desde la experiencia del pecado, del mal. El Tercer Mundo es producto del Primer Mundo. El Tercer Mundo es la negación objetiva del Primer Mundo, ha sido negado por él, es su no y su otro. A los pueblos periféricos se les ha negado su condición de humanos, de ser sujetos históricos, de poseer la dignidad que confiere el ser considerados personas.

6.6. Sentido del pecado

Sólo cuando se ha tomado conciencia de esta realidad objetiva, se puede hacer teología. Como Jesús, solamente se puede ser auténticos ante Dios asumiendo el pecado. Sin embargo, a diferencia de Jesús, ese pecado no es

23) *Ibid.*, pg. 29.
24) Gálatas 3, 26.
25) Boff, Clodovis: *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca, 1980, pgs. 295 ss.

26) Gutiérrez, *op. cit.*, pgs. 25, 215.
27) Ver el interesante texto sobre la experiencia de Dios a través del oído de Claudel, Paul: "La sensation du divin", en: *Nos sens et Dieu*, Etudes Carmelitaines, Desclée de Brouwer, 1954, pgs. 14 ss.
28) Boff, Leonardo: *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander, 1985, pg. 189.
29) Jn. 1, 1.
30) Boff, Leonardo: *Jesucristo...*, *op. cit.*, pg. 239.
31) Romanos 3, 23.

ajeno sino nuestro, es un pecado histórico que únicamente se puede redimir asumiéndolo, denunciándolo, solidarizándose con quienes son sus víctimas. Es un pecado en el que todos hemos participado, en el que todos hemos nacido y sido concebidos.

Es un pecado, concretamente, de la Iglesia, en la medida en que históricamente, como insistentemente lo recordaremos en estas páginas, nuestro cristianismo histórico porta en sí una especie de pecado original, cual es el de haberse insertado en nuestras tierras como una ideología imperial, como un discurso legitimador de la opresión y la explotación (32).

Pero no se trata de tener complejos de culpa, sino de asumir teológicamente la culpa misma. La Iglesia no puede predicar la justicia si no la practica, no puede hablar de liberación si primero no hace una reflexión autocrítica, una conversión de modo que en la sinceridad de sus palabras se pueda reconocer la autenticidad de su compromiso y, así, hacerse creíble ante las mayorías de un pueblo que, por siglos, ha visto una Iglesia más preocupada por el poder de los grandes de este mundo, que por la fidelidad profética a la palabra de Dios.

La teología de la liberación ha visto lúcidamente esta realidad y la ha convertido en pivote fundamental de su quehacer teológico. Por eso, desde el punto de vista epistemológico, ella aporta como novedad el considerar la ética como criterio de verdad. Pero una ética que no es sólo condena de la injusticia, sino también identificación con sus víctimas, en quienes ve el anticipo de una humanidad liberada, justa, realizando la humanidad vivida por Jesús. En su solidaridad con el pobre, la teología vive la esperanza (33).

6.7. El oprimido nos libera

La vinculación con el oprimido, así concebida, no es un acto sentimental, una especie de tranquilizante de conciencia ante la ineludible constatación de la miseria circundante. No se trata de filantropía, ni de generosidad altruista vista desde un pedestal de superioridad. Nuestra teología sabe muy bien que tales actitudes fueron duramente censuradas por Jesús como actitudes pseudo-religiosas, que tipificaban a los fariseos.

Por el contrario, en el pobre se ve al despojado injustamente. El oprimido es una persona, es decir, un sujeto de deberes y derechos. Nuestra opción por el pobre es el reconocimiento de un derecho por parte de éste, es la aceptación de un deber asumido personalmente, frente a una culpa cometida colectivamente, frente a un pecado histórico. La opción por el pobre es la única manera de asumirse como hombre y, por ende, como cristiano, dignamente, es la única manera de caminar de pie en el mundo actual. La teología misma, al asumirse en su *condición de pecadora, se redime a sí misma* y se justifica como quehacer, el más noble, puesto que es diálogo con Dios, al ser opción por el pobre que es presencia misma de Dios en la historia.

6.8. Teología de la liberación y marxismo

La teología latinoamericana de liberación es el primer discurso teológico sistemático que toma en serio la crítica marxista a la religión, no asumiendo al marxismo como interlocutor en su condición de ideología oficial, sino como una innovación epistemológica nunca antes dada en el pensamiento occidental. Al dialogar con el marxismo, no lo hace desde categorías metafísicas, sino desde la experiencia fundante que asumió Marx como punto de partida del filosofar, a saber, desde la opción por el explotado (34).

Es el talante filosófico de Marx, más que todas y cada una de sus opiniones, lo que interesa desde esta perspectiva. Marx es el primer intento sistemático y consciente de hacer una filosofía, una visión integral de la sociedad y del hombre, desde el "reverso de la historia", desde la conciencia negada, desde la experiencia histórica y personalmente asumida del pecado, diríamos hablando teológicamente.

En el concepto de "praxis" del marxismo (35), se encierra una nueva categoría epistemológica, que ve en el discurso o teoría no una formulación abstracta, o sea, separada, verdad pura, una especie de verdad en sí, sino la manifestación simbólica de una realidad histórica. Es desde una realidad histórica, críticamente asumida, que se puede hacer un discurso teórico que contribuya a la liberación humana, pues la teoría no es más que la conciencia lúcida hecha discurso.

Es por esta razón que el discurso teórico debe ser visto no solamente en sí mismo, como fuente de verdad, o de racionalidad, o de lucidez, sino también en sus consecuencias prácticas, en sus resultados tangibles. La palabra también es acción humana que transforma lo real, que se mide por sus efectos históricos, que produce consecuencias prácticas, que revela una visión del mundo y un proyecto global de dominación, o una utopía de liberación (36).

6.9. Sentido de la liberación en la teología latinoamericana

En la condición de seres negados a que ha sido sometido el Tercer Mundo, la teología latinoamericana ve la garantía implícita de una liberación plena y de una libertad por fin auténtica. Más que *logos* explicativo, la teología es testimonio o, más exactamente, es el *logos* o conciencia desde la lucidez de la negación, desde la entraña de la opresión que se convierte, como en la garganta del profeta, en grito que clama justicia, en voz que de-

32) Gutiérrez, Gustavo: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca, 1986, pg. 18.
33) Gutiérrez, Gustavo: *La fuerza...*, *op. cit.*, pg. 215.
34) Boff, Clodovis, *op. cit.*, pgs. 52, 295 ss.
35) *Idem.*
36) *Idem.*

nuncia la opresión, sin por ello perder la esperanza ni negar el amor como vocación última del hombre.

Pues la denuncia no procede del resentimiento ni del odio, sino de la exigencia, agudamente sentida, de la carencia de lo humano provocada por los falsos absolutos, por los ídolos del poder o del capital (37). El amor es denunciante frente a la carencia culpable de amor, si por amor entendemos el reconocimiento efectivo de la dignidad del otro.

Por eso, más que combatir el ateísmo, la teología latinoamericana se enfrenta, denunciándola, a la idolatría al igual que lo hicieran los profetas y Jesús, los apóstoles y las comunidades cristianas bajo el dominio imperial de Roma. El asunto no es saber —metafísicamente— si existe Dios, si no cuál es en la práctica histórica, el Dios o los dioses que se invocan para justificar lo que somos y hacemos frente al prójimo (38).

Pero no por ello, sino precisamente por eso, la teología latinoamericana pretende ser plenamente ciencia, esto es, *logos* universal.

6.10. Aporte universal de la teología latinoamericana

Sinceramente creemos que la teología latinoamericana no solamente tiene el mérito de ser el primer intento sistemático de configurar un *corpus* teológico desde la periferia de Occidente, sino de infundir a la teología universal un aire fresco, una renovación que la hace reencontrar sus raíces bíblicas e históricas y revisar no pocos de sus rumbos recientes. La teología latinoamericana es el testimonio profético que necesita la fe para nutrirse, y la teología cristiana en general para renovarse.

No obstante, ni la fe cristiana ni la teología que de ella se desprende, nacieron en estas tierras. Nos llegaron cargadas con muchos siglos de historia. Hoy tiene la Iglesia entera la oportunidad de despojarse de sus hipotecas del pasado y reencontrar, gracias al aliento profético de la teología de la liberación, un retorno a sus fuentes originales.

Nuestra actitud es de diálogo sincero, aunque sin concesiones fáciles que en nada ayudan a relanzar un diálogo fraterno pero franco, como corresponde a personas responsables y a cristianos sinceros. ■

37) Hinkelammert, *op. cit.*, pg. 263.
38) *Ibid.*, pg. 271.

REVISTA PASOS

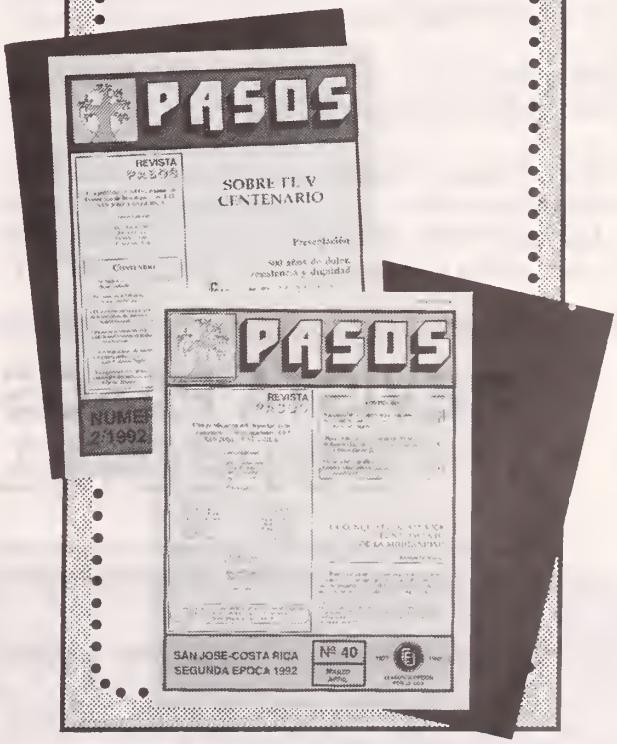
Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones
SAN JOSE-COSTA RICA

SUSCRIPCION
(6 NUMEROS AL AÑO)

Costa Rica: ¢ 950
América Latina: US $ 12
Otros Países: US $ 18

Favor enviar cheque a nombre del DEI

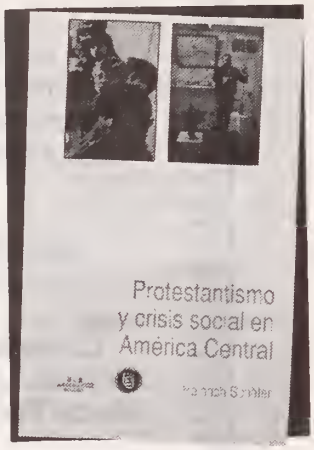
Apartado 390-2070
Sabanilla,
San José-Costa Rica
Teléfonos
53-0229 y 53-9124
Télex 3472 ADEI C.R
Fax 53-15-41



SUSCRIBASE YA

RIBLA REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

NOVEDADES DEI

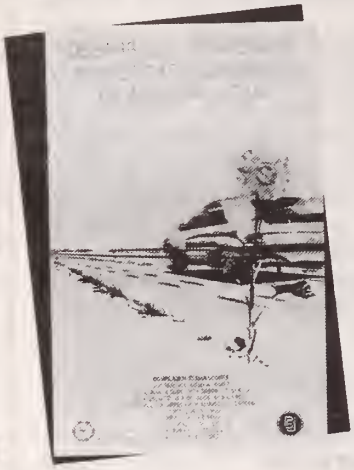


Protestantismo y crisis social en América Central:
Heinrich Schäfer
ISBN 9977-83-061-4
268 págs.

Los rápidos cambios económicos y sociales de los años sesenta, y la profunda crisis posterior, significaron un gran impulso para el crecimiento del protestantismo en América Central.
Distintos tipos de protestantismo se volvieron entonces atractivos para diferentes sectores sociales, convirtiéndose así en representaciones simbólicas de intereses y posiciones sociales antagónicas.
La presente obra muestra cómo los procesos de implantación del protestantismo a la nueva situación centroamericana han sido, y siguen siendo, conflictivos, tanto en lo que se refiere a su función social y a sus relaciones con sus contrapartes en Estados Unidos, como a su actitud frente a los pueblos indígenas, por lo que su interpretación ha sido contradictoria.

Precio del libro.....US$ 11,00
Precio con envío aéreo incluido

- C. A., Panamá y Belice.....US$ 11,85
- Resto de América.....US$ 12,33
- Europa y Medio Oriente.....US$ 13,48
- Asia, Africa y Oceanía.....US$ 14,11



Desarrollo sostenible y políticas económicas en América Latina:
Olman Segura
(compilador)
ISBN 9977-83-062-2
312 págs.

Los primeros pasos para reconocer que la actividad económica y el entorno natural no son, ni deberían ser, elementos contradictorios, se han empezado a dar.
En este sentido, la economía y la ecología deberán continuar aportando sus mayores esfuerzos para hacer compatible el desarrollo económico con la preservación de la naturaleza.
Los problemas acerca del desarrollo sostenible que enfrentamos los países subdesarrollados, son un tanto diferentes a los que enfrentan los países desarrollados. Los primeros no podemos darnos el lujo de hablar de crecimiento económico y protección ecológica con independencia de la situación social que viven nuestros pueblos.

Precio del libro.....US$ 11,50
Precio con envío aéreo incluido

- C. A., Panamá y Belice.....US$ 12,50
- Resto de América.....US$ 13,09
- Europa y Medio Oriente.....US$ 14,46
- Asia, Africa y Oceanía.....US$ 15,20

REVISTA PASOS ESPECIAL

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones SAN JOSE-COSTA RICA

SUSCRIPCION
(por 6 números especiales con correo aéreo incluido)

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30

- **PASOS ESPECIAL NUMERO 1/1991: LA GUERRA EN EL GOLFO PERSICO: política y ética**
- **PASOS ESPECIAL NUMERO 2/1992: SOBRE EL V CENTENARIO**
- **PASOS ESPECIAL NUMERO 3/1992: RADICALIDAD DE LA TEORIA**

BIBLIOTECA 15 AÑOS DEL DEI V CENTENARIO

La conmemoración de la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas, más que ocasión de celebraciones, debe ser objeto de onda reflexión sobre lo que ella ha significado para sus pobladores originales y actuales.
Los títulos que ofrece esta colección enfocan críticamente no sólo los hechos del pasado, sino también sus secuelas actuales y las perspectivas para el mañana de toda nuestra región.
Teología e historia, ideologías políticas y consecuencias ecológicas, racismo y explotación económica, son analizados con el rigor del método cientifico más reciente y sólido, en esta colección de obras de gran vigencia.

GEORGINA MENESES:
TRADICION ORAL EN EL IMPERIO DE LOS INCAS: historia, religión, teatro
200 págs. ISBN 9977-83-058-4

FERNANDO MIRES
EL DISCURSO DE LA INDIANIDAD: la cuestión indígena en América Latina
168 págs. ISBN 9977-83-047-9

GIOCONDA BELLI, MIGUEL BONASSO, TOMAS BORGE, LUIS CARDOZA Y ARAGON, PEDRO CASALDALIGA, AGUSTIN CUEVA, RUBEN DRI, ENRIQUE DUSSEL, ROBERTO GARCIA, PABLO GONZALEZ CASANOVA, RUY MAURO MARINI, RAFAEL MURILLO-SELVA, ADOLFO PEREZ ESQUIVEL, RAFAEL SANCHEZ FERLOSIO, J. ENRIQUE ADOUM, NOAM CHOMSKY, MARIO VARGAS LLOSA, RIGOBERTA MENCHU, ALEJO CARPENTIER, SILVIO RODRIGUEZ
1492-1992 LA INTERMINABLE CONQUISTA: emancipación e identidad de América Latina 1492-1992
314 págs. ISBN 9977-83-037-1

MUAMBA TUJIBIKILE
LA RESISTENCIA CULTURAL DEL NEGRO EN AMERICA LATINA. Lógica ancestral y celebración de la vida
68 págs. ISBN 9977-83-013-4

PABLO RICHARD (editor)
RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA (2a. ed.)
455 págs.

PABLO RICHARD (editor)
MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA
456 págs.

FERNANDO MIRES
LA COLONIZACION DE LAS ALMAS. Misión y conquista en Hispanoamérica (2a. ed.)
232 págs. ISBN 9977-83-040-1

GUILLERMO MELENDEZ (editor)
SENTIDO HISTORICO DEL V CENTENARIO 1492-1992
216 págs. ISBN 9977-83-060-6

RAUL VIDALES
UTOPIA Y LIBERACION: el amanecer del indio
208 págs. ISBN 9977-904-79-0

FERNANDO MIRES
EN NOMBRE DE LA CRUZ. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (2a. ed.)
220 págs. ISBN 9977-83-010-X

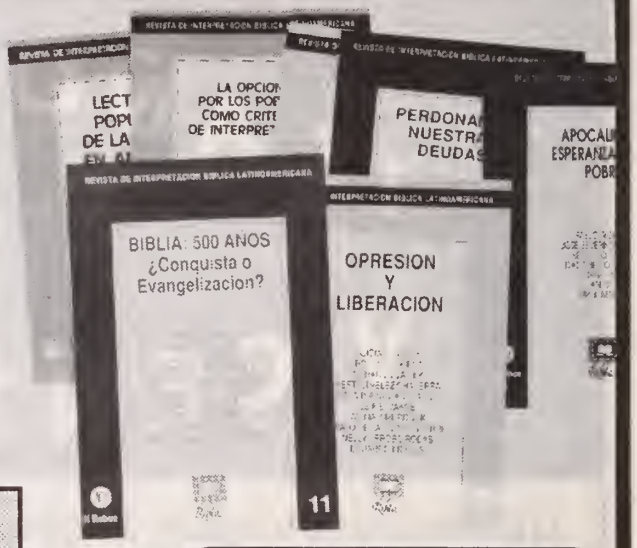
PRECIO DE PROMOCION CON 50% DE DESCUENTO:
AMERICA LATINA $ 65 • OTROS PAISES $ 75 (envío aéreo incluido)

CANTIDAD LIMITADA

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº1 Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2 Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3 La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4 Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6 Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7 Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8 Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9 Opresión y liberación
RIBLA Nº 10 Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11 Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12 Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION
(3 números al año y correo aéreo incluido)

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 1.750

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax (506) 53-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfono 53-0229
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax 53-1541

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3508

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only